

Walter Benjamin
Jacques Derrida
DESPRE VIOLENȚĂ

11294.098

Sarcina unei critici a violenței se poate circumscrie ca expunere a relației sale cu dreptul și justiția, pentru că o cauză, oricât ar acționa de eficient, devine violență în sensul pregnant al cuvîntului doar atunci cînd intervine în relații morale. Sfera acestor relații e definită prin conceptele de drept și justiție. În ceea ce-l privește pe primul, este limpede că relația elementară a oricărei ordini juridice este aceea dintre scop și mijloace și, de asemenea, că violența trebuie căutată numai în domeniul mijloacelor, nu și în cel al scopurilor. Cu aceste constatări ies la iveală, pentru critica violenței, aspecte mai numeroase și chiar mai diverse decît pot părea la prima vedere. Dacă violența este mijloc, se pare că există, chiar prin asta, un criteriu pentru critica ei. Acesta se impune în întrebarea dacă violența poate fi, în cazuri determinate, mijloc pentru scopuri juste sau injuste. Prin urmare, critica ei ar fi implicit dată într-un sistem al scopurilor juste. Lucrurile nu stau însă deloc așa. Căci ceea ce ar conține un astfel de sistem, în eventualitatea că s-ar afla la adăpost de orice îndoială, nu este un criteriu al violenței înseși, ca principiu, ci unul pentru cazurile aplicării ei. Rămîne mereu deschisă întrebarea dacă, în general, violența însăși, ca principiu, poate fi morală ca mijloc pentru scopuri juste. Pentru a putea da un verdict, această întrebare necesită însă un criteriu mai exact, o distincție în sfera mijloacelor însele, fără a ține seama de scopurile cărora le servesc.

Walter Benjamin

COLECȚIA PANOPTICON

WALTER BENJAMIN
CRITICA VIOLENȚEI

Traducere de
Gheorghe I. Ionescu

JACQUES DERRIDA
FORȚĂ DE LECIE

„FARMACIA, MIEC AL SUFLETULUI”

Traducere de
Bogdan Ionescu

Ediție îngrijită de
Cristina Măruț



415753

5 4 2 1 3 2 1

Idea Design & Print

Editură

Cluj

2004

DESPRE VIOLENȚĂ

WALTER BENJAMIN
CRITICA VIOLENȚEI

Traducere de
GEORGE STATE

JACQUES DERRIDA
FORȚĂ DE LEGE

“FUNDAMENTUL MISTIC AL AUTORITĂȚII”

Traducere de
BOGDAN GHIU

Ediție îngrijită de
CIPRIAN MIHALI



418763

B. C. U. ASI

Idea Design & Print
Editură
Cluj
2004

Volumul de față cuprinde traducerea următoarelor texte:

© Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995

© Jacques Derrida: *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Éditions Galilée, Paris, 1994

© Idea Design & Print, Editură, 2004, pentru această ediție

REDACTORI DE COLECȚIE

Ciprian Mihali

Al. Polgár

LECTOR ȘI REDACTOR

Ciprian Mihali

CORECTOR

Virgil Leon

COPERTĂ

Eugen Coșorean

TEHNOREDACTOR

Lenke Janitsek

CONCEPȚIE GRAFICĂ ȘI TIPAR

Idea Design & Print, Cluj

ISBN 973-7913-32-9



13 DEC 2007

WALTER BENJAMIN
CRITICA VIOLENTEI

Sarcina unei critici a violenței se poate circumscrie ca expunere a relației sale cu dreptul și justiția, pentru că o cauză, oricât ar acționa de eficient, devine violență în sensul pregnant al cuvântului doar atunci când intervine în relații morale. Sfera acestor relații e definită prin conceptele de drept și justiție. În ceea ce-l privește pe primul, este limpede că relația elementară a oricărei ordini juridice este aceea dintre scop și mijloace și, de asemenea, că violența trebuie căutată numai în domeniul mijloacelor, nu și în cel al scopurilor. Cu aceste constatări ies la iveală, pentru critica violenței, aspecte mai numeroase și chiar mai diverse decât pot părea la prima vedere. Dacă violența este mijloc, se pare că există, chiar prin asta, un criteriu pentru critica ei. Acesta se impune în întrebarea dacă violența poate fi, în cazuri determinate, mijloc pentru scopuri juste sau injuste. Prin umare, critica ei ar fi implicit dată într-un sistem al scopurilor juste. Lucrurile nu stau însă deloc așa. Căci ceea ce ar conține un astfel de sistem, în eventualitatea că s-ar afla la adăpost de orice îndoială, nu este un criteriu al violenței înseși, ca principiu, ci unul pentru cazurile aplicării ei. Rămîne mereu deschisă întrebarea dacă, în general, violența însăși, ca principiu, poate fi morală ca mijloc pentru scopuri juste. Pentru a putea da un verdict, această întrebare necesită însă un criteriu mai exact, o distincție în sfera mijloacelor însele, fără a ține seama de scopurile cărora le servesc.

Eliminarea acestei interogări critice mai precise caracterizează o direcție majoră în filosofia dreptului, poate chiar trăsătura ei distinctivă: dreptul natural. În viziunea acestuia, aplicarea mijloacelor violente pentru atingerea scopurilor juste este o problemă la fel de nesemnificativă ca și aceea pe care omul o vede în “dreptul” său de a-și deplasa corpul spre țelul propus. În concepția dreptului natural (care a servit ca fundament ideologic Terorii în Revoluția Franceză), violența este un produs natural, asemeni materiei prime, a cărui utilizare nu pune nici un fel de problemă, decât în cazul în care violența este folosită abuziv în scopuri injuste. Dacă, potrivit teoriei statului fundamentate pe dreptul natural, oamenii renunță la întreaga lor violență în favoarea statului, atunci aceasta se întâmplă cu condiția (pe care Spinoza, de exemplu, în *Tratatul teologico-politic*, a menționat-o în mod expres) ca fiecare, în sine și pentru sine și înainte de încheierea unui astfel de contract conform rațiunii, să exercite și *de jure* violența pe care o deține *de facto*. Poate că aceste concepții au fost însuflețite mai apoi prin biologia lui Darwin, care, într-un mod absolut dogmatic, consideră, pe lângă selecția naturală, numai violența ca mijloc originar și corespunzător tuturor scopurilor vitale ale naturii. Filosofia populară darwinistă a arătat adesea cât de mic e pasul de la această dogmă de istorie a naturii la aceea, mai grosieră, de filosofie

a dreptului, după care o asemenea violență, doar fiindcă e adaptată scopurilor naturale, ar fi, astfel, deja legală.

Acestei teze a dreptului natural, ce tratează violența ca dat natural, i se opune diametral cea a dreptului pozitiv, ce privește violența ca produs al devenirii istorice. Dacă dreptul natural poate judeca orice drept existent numai prin critica scopurilor sale, dreptul pozitiv îl judecă pe cel în curs de formare numai prin critica mijloacelor sale. Dacă justețea e criteriul scopurilor, legalitatea e cel al mijloacelor. Fără să afecteze această opoziție, ambele școli se întâlnesc în dogma fundamentală comună: scopuri juste pot fi atinse prin mijloace legitime, mijloace legitime pot fi aplicate scopurilor juste. Dreptul natural tinde să "justifice" mijloacele prin justețea scopurilor, iar cel pozitiv să "garanteze" justețea scopurilor prin legitimitatea mijloacelor. Antinomia s-ar dovedi de nerezolvat dacă premisa dogmatică comună ar fi falsă, dacă mijloacele legitime, pe de o parte, și scopurile juste, pe de alta, s-ar afla într-un conflict ireconciliabil. Înțelegerea acestuia nu ar fi cu putință în nici un caz dacă nu renunțăm la circularitate, elaborând criterii independente unele de altele atât pentru scopurile juste, cât și pentru mijloacele legitime.

Domeniul scopurilor și, prin asta, și întrebarea despre un criteriu al justeței nu fac, deocamdată, obiectul acestei cercetări. Dimpotrivă, în centrul ei se situează întrebarea despre legitimitatea anumitor mijloace care constituie violența. Principiile dreptului natural nu o pot decide, ci pot doar conduce la o cazuistică fără sfârșit. Căci dacă dreptul pozitiv este orb față de caracterul necondiționat al scopurilor, tot astfel e și dreptul natural față de caracterul condiționat al mijloacelor. Dimpotrivă, teoria dreptului pozitiv este admisă ca fundament ipotetic în punctul de plecare al cercetării, deoarece ea face o distincție fundamentală cu privire la felurile violenței, independent de cazurile aplicării ei. Aceasta distinge între violența istoricește admisă, așa-zis sancționată, și cea nesancționată. Dacă următoarele reflecții pornesc de la ea, asta nu înseamnă, firește, că violențele date sînt clasificate apoi prin aceea că sînt sau nu sancționate. Căci, într-o critică a violenței, criteriul pozitiv-juridic al acesteia nu se poate afla în aplicarea, ci doar în evaluarea ei. Se impune astfel întrebarea dacă, în ceea ce privește esența violenței, e posibil un astfel de criteriu sau o astfel de deosebire, cu alte cuvinte întrebarea despre sensul acestei distincții. Că această distincție pozitiv-juridică are sens, fiind perfect întemeiată și de neînlocuit cu nici o alta, se va vedea curînd, în același timp însă aruncîndu-se, prin asta, o lumină asupra acelei sfere în care această distincție poate avea loc. Într-un cuvînt: dacă criteriul instituit de dreptul pozitiv pentru legalitatea violenței poate fi analizat numai după sensul său, sfera aplicării sale trebuie criticată după valoarea ei. Pentru această critică trebuie găsit un punct de vedere în afara filosofiei dreptului pozitiv, dar și în afara dreptului natural. Se va vedea în ce măsură el poate fi oferit numai de considerarea dreptului din punct de vedere filosofico-istoric.

Sensul distincției între violența legală și cea ilegală nu este chiar evident. Trebuie respinsă cu toată fermitatea neînțelegerea din dreptul natural, pen-

tru care acest sens rezidă în distincția dintre violența folosită pentru scopuri juste și cea folosită pentru scopuri injuste. Mai bine zis, s-a arătat deja că dreptul pozitiv pretinde de la întreaga violență un document doveditor privind originea ei istorică, prin care, în anumite condiții, el își dobândește legalitatea, confirmarea. Cum recunoașterea violențelor de drept se manifestă în modul cel mai concret în supunerea principial totală față de scopurile lor, criteriul de clasificare ipotetic al violențelor se bazează pe existența sau pe lipsa unei recunoașteri istorice generale a scopurilor ei. Scopurile care se pot lipsi de această recunoaștere pot fi numite scopuri naturale, iar celelalte, scopuri juridice. Și anume, funcția diferită a violenței, fie că servește unor scopuri naturale, fie unora juridice, poate fi examinată cel mai clar luând ca bază anumite raporturi juridice. Pentru a simplifica, expunerea următoare se va referi doar la cele existente în prezent în Europa.

Pentru aceste raporturi juridice, în ceea ce privește persoana individuală ca subiect al dreptului, e caracteristică tendința de a nu permite acestor persoane individuale să-și propună scopuri naturale, în toate cazurile în care astfel de scopuri pot fi, în condițiile date, atinse în mod adecvat prin violență. Asta înseamnă că această ordine juridică impune, în toate domeniile în care scopurile unor persoane individuale ar putea fi atinse în mod adecvat prin violență, să fie instituite scopuri juridice, pe care numai violența juridică este capabilă să le realizeze în acest mod. Mai mult, ea impune, chiar și în domenii în care unele scopuri naturale sînt principial valabile fără mari îngrădiri, precum cel al educației, ca ele să fie restrînse prin scopuri juridice, de îndată ce aceste scopuri naturale sînt atinse prin exercitarea excesivă a violenței, așa cum se întîmplă în cazul legislației privitoare la limitele instanței educaționale de a pedepsi. Se poate formula ca o maximă generală a legislației europene contemporane afirmația că toate scopurile naturale ale persoanelor individuale trebuie să intre în coliziune cu scopurile juridice dacă ele sînt urmărite cu o violență mai mare sau mai mică. (Contradicția în care se află, aici, dreptul la autoapărare își va găsi de la sine lămurirea în cursul considerațiilor care urmează.) Din această maximă rezultă că dreptul privește violența aflată în mîinile persoanelor individuale drept un pericol ca ordinea juridică să fie subminată. Drept un pericol ca scopurile juridice și puterea executivă să fie anihilate? Nicidecum; căci atunci nu violența în genere ar fi condamnată, ci doar aceea îndreptată către scopuri ilegale. Se va spune că un sistem al scopurilor juridice nu se poate menține dacă undeva pot fi atinse încă pe cale violentă scopuri naturale. Dar aceasta este însă, înainte de toate, numai o dogmă. Dimpotrivă, va trebui, poate, să se țină seama de posibilitatea surprinzătoare ca interesul dreptului în monopolizarea violenței în raport cu persoana individuală să nu se explice prin intenția de a apăra scopuri juridice, ci mai curînd prin aceea de a apăra dreptul însuși. Ori că violența, care nu se află în mîinile dreptului respectiv, îl amenință nu prin scopurile pe care ea vrea să le atingă, ci prin simpla ei existență în afara dreptului. Aceeași presupunere poate fi sugerată mai sever dacă ne gîndim că figura "marelui" criminal, oricît de respingătoare vor fi fost scopurile sale,

a stîmit atît de des admirația secretă a poporului. Admirație nu față de fapta lui, ci față de violența pe care aceasta o manifestă. Așadar, în acest caz, violența, pe care dreptul actual caută să i-o retragă individului în toate domeniile de activitate, se dovedește cu adevărat periculoasă și trezește, chiar înfrîntă, simpatia mulțimii împotriva dreptului. Funcția prin care violența pare cu temei să devină atît de periculoasă pentru drept, și cu atît mai mult să se teamă acesta de ea, trebuie să se arate tocmai acolo unde chiar ordinea juridică actuală îi permite încă dezvoltarea.

Acesta este, în primul rînd, cazul luptei de clasă în forma dreptului la grevă garantat muncitorilor. Muncitorimea organizată este, probabil, astăzi, alături de state, singurul subiect al dreptului căruia i se recunoaște dreptul de a utiliza violența. Acestei concepții i se poate, firește, obiecta că renunțarea la acțiune, o in-acțiune, cum și este, în ultimă instanță, greva, nu poate fi nicidecum definită ca violență. Astfel de reflecții i-au și facilitat de fapt puterii de stat acordarea dreptului la grevă, atunci cînd aceasta nu mai putea fi evitată. Ea nu are însă valoare nelimitată, fiindcă nu e necondiționată. De fapt, suspendarea unei acțiuni, chiar și a unui serviciu, care e echivalentă practic cu o "rupere a relațiilor", poate fi un simplu mijloc, lipsit întru totul de violență. Și cum, în concepția statului (sau a dreptului), prin dreptul la grevă al muncitorimii acesteia nu-i este recunoscut atît dreptul de a utiliza violența, cît cel de a i se sustrage atunci cînd violența poate fi indirect exercitată de către patron, poate astfel apărea, desigur, din cînd în cînd, o grevă care corespunde acestei perspective și care poate atesta doar o "îndepărtare" sau o "înstrăinare" de patron. Factorul violenței intervine însă necondiționat, ca șantaj, într-o asemenea suspendare, atunci cînd muncitorimea e în principiu dispusă să reia acțiunea suspendată, la fel ca înainte, dar în anumite condiții, care fie nu au nimic de-a face cu ea, fie îi modifică numai ceva exterior. Și, în acest sens, dreptul la grevă constituie, în concepția muncitorimii, opusă celei a statului, dreptul de a folosi violența pentru realizarea anumitor scopuri. Opoziția dintre cele două perspective se înfățișează cu toată acuitatea în cazul grevei generale revoluționare. În timpul ei, muncitorimea va invoca de fiecare dată dreptul său la grevă; statul însă va numi această invocare un abuz, pentru că dreptul la grevă nu ar fi fost conceput "astfel", și va emite măsuri de urgență. Căci rămîne la latitudinea lui să declare că exercitarea simultană a grevei în toate întreprinderile, cînd aceasta nu are în fiecare caz motivația sa specială presupusă de legislator, este ilegală. În această diferență a interpretărilor se manifestă contradicția obiectivă a unei situații juridice, prin care statul recunoaște o violență față de ale cărei scopuri, ca scopuri naturale, el se comportă cu indiferență, însă ostil în caz de necesitate (al unei greve generale revoluționare). Deși la prima vedere pare paradoxal, și un comportament care corespunde exercitării unui drept poate fi definit totuși, în anumite condiții, ca violență. Și anume, un astfel de comportament, dacă este activ, va putea fi numit violență atunci cînd își exercită un drept care i se cuvine pentru a răsturna ordinea juridică în virtutea căreia acest drept îi este conferit; însă chiar dacă este pasiv, el nu tre-

buie totuși să fie desemnat altfel, atunci cînd este un șantaj în sensul reflecțiilor dezvoltate mai sus. De aceea, cînd, în anumite condiții, se împotrivesc cu violență greviștilor considerați violenți, dreptul dovedește doar o contradicție obiectivă a situației juridice, nu însă și o contradicție logică a dreptului. Căci în cazul grevei statul se teme mai mult decît de orice de acea funcție a violenței a cărei descoperire și-a propus-o această cercetare ca unicul fundament sigur al criticii ei. Fiindcă dacă violența ar fi ceea ce pare la prima vedere, adică simplu mijloc de a-și asigura nemijlocit orice lucru pe care vrea să-l obțină, ea și-ar putea îndeplini scopul numai ca violență prădătoare. Ea ar fi întru totul inaptă să întemeieze sau să modifice raporturile într-un fel relativ durabil. Greva însă dovedește că ea poate s-o facă și că este în stare să întemeieze și să modifice raporturi juridice, oricît de lezată s-ar considera prin asta sentimentul justiției. Se poate aduce obiecția că o astfel de funcție a violenței ar fi accidentală și izolată. Reflecția asupra violenței folosite în război o va recuza.

Posibilitatea unui drept al războiului se bazează exact pe aceleași contradicții obiective ale situației juridice precum cea a unui drept la grevă – și anume pe faptul că subiecții de drept sancționează violențele ale căror scopuri rămîn pentru cei care le sancționează scopuri naturale și, de aceea, pot intra în conflict, în cazuri de necesitate, cu propriile lor scopuri juridice sau naturale. Desigur, violența războiului se îndreaptă de la bun început, cu totul nemijlocit și ca violență prădătoare, spre scopurile sale. Însă este extrem de frapant că pînă și – ori mai ales – în raporturile primitive, care nu cunosc, de altfel, începuturile relațiilor de drept public, și chiar în acele cazuri în care învingătorul și-a adjudecat o posesiune de acum înainte inviolabilă, o pace ceremonială este întru totul necesară. Într-adevăr, cuvîntul “pace”, în înțelesul său corelat cu cel al cuvîntului “război” (fiindcă mai există și un altul, de asemenea nemetaforic și politic, acela în conformitate cu care Kant vorbește despre “pacea eternă”), desemnează *a priori* o astfel de sancționare, necesară și independentă față de toate celelalte raporturi juridice, a oricărei victorii. Aceasta constă tocmai în recunoașterea noilor raporturi ca un “drept” nou, indiferent dacă necesită sau nu *de facto* anumite garanții pentru menținerea lui. De asemenea, dacă se poate concluziona asupra violenței în război, ca fiind originară și arhetipală pentru orice violență folosită în scopuri naturale, atunci întreaga violență de acest fel are un caracter întemeietor de drept. Se va reveni mai tîrziu asupra proporțiilor acestei aserțiuni. Ea lămurește tendința amintită a dreptului modern de a retrage persoanei individuale, cel puțin ca subiect de drept, orice violență, chiar dacă este îndreptată numai spre scopuri naturale. În marele criminal această violență se opune dreptului, amenințînd să întemeieze un nou drept, amenințare în fața căreia poporul, în ciuda neputinței acesteia, se mai înfioară și azi, în cazurile importante, ca în epocile primitive. Statul însă se teme pur și simplu de această violență întemeietoare de drept, obligat fiind a o recunoaște ca atare, atunci cînd puteri externe îl constrîng, în acest scop, să admită dreptul la purtarea unui război, iar clasele dreptul la grevă. J

Dacă în ultimul război critica violenței militare a devenit punctul de plecare pentru o critică pătimasă a violenței în general – care ne-a învățat, cel puțin, că aceasta nu mai este nici exercitată, nici suportată naiv –, ea nu a fost obiect al criticii doar în calitate de întemeietoare de drept, ci a fost judecată, mai nimicitor poate, pentru o altă funcție. Militarismului, care s-a putut forma abia prin obligativitatea generală a serviciului militar, îi este de fapt caracteristică o duplicitate în funcția violenței. Militarismul este constrângerea la aplicarea generală a violenței ca mijloc pentru scopurile statului. Această constrângere la aplicarea violenței a fost recent judecată cu o aceeași sau cu o mai mare severitate decât însăși aplicarea violenței. În ea, violența se înfățișează într-o cu totul altă funcție decât în simpla ei aplicare pentru scopuri naturale. Constrângerea constă într-o aplicare a violenței ca mijloc pentru scopuri juridice. Căci subordonarea cetățenilor față de legi – în cazul dat față de legea obligativității generale a serviciului militar – este un scop juridic. Dacă prima funcție a violenței este numită întemeietoare de drept, cea de-a doua poate fi numită conservatoare de drept. Deoarece acum obligativitatea serviciului este un caz de aplicare a violenței conservatoare de drept, în principiu prin nimic deosebit de altele, critica sa cu adevărat decisivă nu e nici pe departe atât de ușoară pe cât o prezintă declamațiile pacifiștilor și ale activiștilor. Ea coincide mai curînd cu critica oricărei violențe juridice, ceea ce înseamnă deopotrivă cu critica violenței legale sau executive, și nu poate fi nicidecum realizată printr-un program mai restrîns. De asemenea, dacă nu se vrea pur și simplu proclamarea unui anarhism pueril, critica nu este, desigur, furnizată prin aceea că nu se recunoaște nici un fel de constrângere împotriva persoanelor și se declară: “Este permis ceea ce îți place”. O astfel de maximă exclude doar reflecția asupra sferei moral-istorice și, prin asta, asupra oricărui sens al acțiunii, mai apoi însă și asupra oricărui sens al realității în general, sens care nu poate fi constituit dacă “acțiunea” a ieșit din domeniul ei. Mai important poate fi faptul că, de asemenea, nici frecvența invocare a imperativului categoric, cu al său incontestabil program minimal: acționează în așa fel încît să folosești umanitatea, atât în persoana ta, cît și în oricare altă persoană, ca scop, niciodată însă numai ca mijloc, nu este în sine suficientă pentru această critică¹. Căci dreptul pozitiv, dacă este conștient de rădăcinile sale, va pretinde cu orice preț recunoașterea și promovarea interesului umanității în persoana fiecărui individ. El vede acest interes în descrierea și menținerea unei ordini fixate de destin. Această ordine, pe care dreptul afirmă cu temei că o apără, nu e nici ea scutită de critică, însă orice contestare a ei, prezentată doar în numele unei “libertăți” informale, este neputincioasă dacă nu poate defini o ordine mai înaltă a libertății. Dar e cu totul neputincioasă atunci cînd atacă nu ordinea juridică

1. Se poate pune mai curînd întrebarea dacă nu cumva această celebră exigență conține prea puțin, și anume dacă este permis, într-o anumită privință, să te folosești sau să fii nevoit să te folosești de tine însuși sau de un altul și ca de un mijloc. Acestei îndoieli i se pot da foarte bune temeiuri.

însăși, la vîrf și la bază, ci anumite legi sau cutume juridice, pe care dreptul le ia desigur sub protecția propriei puteri, ce constă în aceea că nu există decît un singur destin și că tot ce există și, mai cu seamă, tot ce amenință aparține, în chip indestructibil, ordinii ei. Căci violența conservatoare de drept este una amenințătoare. Mai precis, amenințarea ei nu are sensul unei intimidări, sens în care teoreticienii liberali neinformați o interpretează. Intimidarea, în sensul exact, ar include o siguranță care contrazice esența amenințării și care, de asemenea, nu poate fi obținută prin nici o lege, căci există speranță să scapi din mîinile ei. Legea se dovedește cu atît mai amenințătoare, asemeni destinului, cu cît acesta hotărăște atunci cînd criminalul cade sub incidența ei. Sensul mai profund al indeterminării amenințării juridice va rezulta din reflecția ulterioară asupra sferei destinului, din care provine această amenințare. O indicație valoroasă asupra ei se găsește în domeniul pedepselor. Dintre acestea, de cînd validitatea dreptului pozitiv a fost pusă sub semnul întrebării, pedeapsa cu moartea a provocat, mai mult decît toate celelalte, critica. Iar argumentele ei au fost cu atît mai puțin fundamentate, în cele mai multe cazuri, cu cît mai principale erau și sînt motivele ei. Criticii ei simțeau, fără a putea motiva sentimentul și probabil fără a vrea să-l simtă, că o contestare a pedepsei cu moartea nu atacă gradul acesteia, nici legile, ci dreptul însuși în originea sa. Căci dacă originea dreptului este violența, violența încoronată destinal, atunci nu e departe presupunerea că în violența supremă, care dispune de viață și moarte, acolo unde apare în ordinea juridică, acele origini ies la iveală în chip reprezentativ și se manifestă îngrozitor în ceea ce există. Această presupunere e confirmată de faptul că pedeapsa cu moartea a fost impusă în raporturile juridice primitive și pentru delictes precum încălcarea proprietății, în "raport" cu care ea pare să fie cu totul disproporționată. Sensul ei nu e acela de a pedepsi încălcarea dreptului, ci de a statua un nou drept. Căci în exercitarea violenței care dispune de viață și de moarte, mai mult decît în orice altă executare juridică, dreptul se confirmă pe sine. Dar tocmai în violență, în modul cel mai distinct, se anunță totodată unei sensibilități delicate ceva putred în drept, fiindcă aceasta se știe infinit depărtată de raporturile în care destinul s-ar fi arătat, într-o astfel de executare, în propria-i maiestruozitate. Înțelegerea însă trebuie să încerce a se apropia cît mai hotărît de aceste raporturi, dacă vrea să ducă la bun sfîrșit critica violenței întemeietoare de drept, precum și a celei conservatoare de drept.

Într-o legătură încă mai contrară naturii decît în pedeapsa cu moartea, într-un amestec oarecum spectral, aceste două feluri de violență sînt prezente într-o altă instituție a statului modern, poliția. Aceasta este de fapt o violență pentru scopuri juridice (cu drept de a dispune), dar cu împuternicirea simultană de a le stabili ea însăși în limite largi (cu drept de a ordona). Caracterul abject al unei astfel de autorități – pe care totuși numai puțini îl resimt, deoarece rareori sînt suficiente competențele ei pentru cele mai grosolane intervenții, atît de oarbe, desigur, în sferele cele mai vulnerabile și împotriva celor inteligenți, în fața cărora legile nu pot proteja statul – constă în fap-

tul că în ea este suspendată separația dintre violența întemeietoare de drept și cea conservatoare de drept. Dacă celei dintîi i se pretinde să se legitimeze prin victorii, cea de a doua este supusă restricției de a nu-și stabili scopuri noi. Violența polițienească este eliberată de ambele condiții. Ea este întemeietoare de drept – căci funcția ei caracteristică nu este promulgarea de legi, ci orice decret emis cu pretenție juridică – și conservatoare de drept, deoarece se pune la dispoziția acelor scopuri. Afirmația că scopurile violenței polițienești ar fi permanent identice cu cele ale dreptului în genere sau doar legate de ele este în întregime neadevărată. În fond, “dreptul” poliției indică, mai degrabă, punctul în care statul, fie din neputință, fie din cauza interdependențelor imanente ale oricărei ordini juridice, nu-și mai poate garanta prin ordinea juridică scopurile empirice pe care vrea cu orice preț să le atingă. De aceea, poliția intervine “din motive de siguranță” în nenumărate cazuri, acolo unde nu există situații juridice clare, cînd, nu fără o legătură cu scopurile juridice, îl însoțește pe cetățean, ca o brutală incomodare, sau îl supraveghează pur și simplu, într-o viață reglementată de dispoziții. În opoziție cu dreptul, care recunoaște în “decizia” fixată în spațiu și timp o categorie metafizică prin care aceasta emite pretenția unei critici, considerațiile asupra instituției polițienești nu ating nimic esențial. Violența ei este informă, așa cum insesizabilă, omniprezent spectrală în viața statelor civilizate este apariția ei. Și chiar dacă poliția, în particular, este aceeași pretutindeni, nu putem însă, în cele din urmă, tăgădui că în monarhia absolută, unde ea reprezintă violența suveranului, în care se unesc supremația legislativă și cea executivă, spiritul ei este mai puțin nociv decît în democrații, unde existența ei, sporită prin nici o relație asemănătoare, atestă cea mai mare degenerare imaginabilă a violenței.

Întreaga violență este, ca mijloc, fie întemeietoare de drept, fie conservatoare de drept. Dacă nu ridică pretenția asupra ambelor atribute, ea însăși renunță, prin aceasta, la orice valabilitate. De aici urmează însă că orice violență, ca mijloc, chiar și în cazul cel mai fericit, participă la problematizarea dreptului în general. Și dacă, de asemenea, semnificația ei nu este încă întrezărită cu certitudine în acest stadiu al cercetării, dreptul, după cele deja spuse, apare într-o lumină moralmente atît de ambiguă, încît se impune de la sine întrebarea dacă, pentru reglementarea intereselor umane contradictorii, nu există alte mijloace decît cele violente. E necesar, înainte de toate, să se constate că o aplanare total nonviolentă a conflictelor nu poate conduce niciodată la un contract juridic. Căci acesta, oricît de pașnic va fi fost el încheiat de către părți, duce în cele din urmă la o posibilă violență. Și asta întrucît el conferă fiecărei părți dreptul de a recurge la violență, într-un fel sau altul, împotriva celeilalte, în caz că acest contract va fi încălcat. Mai mult: atît rezultatul, cît și originea oricărui contract trimit la violență. Pentru că este întemeietoare de drept, ea nu trebuie de fapt să fie nemijlocit prezentă în contract, însă este reprezentată în el în măsura în care puterea ce garantează contractul juridic are la rîndul său o origine violentă, dacă nu cumva e stipulată legal prin violență chiar în acel contract. Dacă dispare conștiința

prezenței latente a violenței într-o instituție juridică, aceasta decade. Un exemplu în acest sens ni-l dau, în timpul nostru, parlamentele. Ele oferă jalnicul spectacol cunoscut, fiindcă nu au rămas conștiente de forțele revoluționare cărora le datorează propria lor existență. În Germania, îndeosebi, ultima manifestare a unor asemenea violențe a decurs fără nici o consecință pentru parlamente. Lor le lipsește simțul violenței întemeietoare de drept, care este reprezentată în ele; nu-i de mirare că nu ajung să ia hotărâri demne de această violență, ci cultivă în compromis o metodă pretins nonviolentă de a trata chestiunile politice. Acest compromis rămîne însă un “produs aparținînd totuși mentalității violenței, chiar dacă desconsideră orice violență manifestă, deoarece dorința ce conduce la compromis nu este motivată dinăuntru, ci din afară, chiar din dorința opusă, fiindcă nici un compromis, oricît de voluntar acceptat ar fi, nu poate face abstracție de caracterul său constrîngător. «Ar fi fost mai bine altfel», acesta este sentimentul fundamental al oricărui compromis”². – În mod semnificativ, și declinul parlamentelor, și războiul au făcut ca, probabil, la fel de multe spirite să se înstrăineze de idealul unei aplanări nonviolente a conflictelor politice. Pacifiștilor li se împotrivesc bolșevicii și sindicaliștii. Ei au exercitat o critică nimicitoare și întru totul pertinentă la adresa parlamentelor actuale. Totuși, oricît de îmbucurător și dezirabil ar putea fi, prin comparație, un parlament de nivel înalt, în dezbaterile mijloacelor principial nonviolente ale acordului politic nu va putea fi vorba de parlamentarism. Căci rezultatele la care ajunge el în chestiuni vitale nu pot fi decît acele ordini juridice afectate de violență în origine și sfîrșit.

Este în general posibilă aplanarea nonviolentă a conflictelor? Fără îndoială. Raporturile dintre persoane particulare sînt foarte pilduitoare în acest sens. Uniunea nonviolentă poate fi înfrînită pretutindeni unde cultura inimii a pus în mîna oamenilor mijloacele pure ale unei înțelegeri. Mijloacelor legale și ilegale de orice fel, care sînt toate, fără excepție, violente, le pot fi contrapuse, ca mijloace pure, cele nonviolente. Curtoazia, simpatia, iubirea de pace, încrederea și altele care mai pot fi menționate aici sînt premisele lor subiective. Însă apariția lor obiectivă determină legea (a cărei enormă importanță nu poate fi discutată aici), în sensul că mijloacele pure nu sînt niciodată ale unor soluții nemijlocite, ci întotdeauna ale unora mijlocite. Prin urmare, ele nu se referă niciodată nemijlocit la aplanarea conflictelor interumane, ci numai la modalitățile referitoare la lucruri concrete. În relația cea mai obiectivă a conflictelor umane cu bunurile se deschide teritoriul mijloacelor pure. De aceea tehnica, în sensul cel mai larg al cuvîntului, este domeniul lor propriu. Cel mai profund exemplu este poate dialogul, considerat drept o tehnică a acordului civil. Căci în ea nu doar înțelegerea nonviolentă este posibilă, ci și eliminarea principială a violenței este dovedită foarte categoric într-o relație importantă: în impunitatea minciunii. Nu există pro-

2. Erich Unger, *Politik und Metaphysik* (Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik, I. Veröffentlichung), Berlin, 1921, p. 8.

tabil nici o legislație pe pământ care să o fi sancționat în mod original. De aici se vedește că există, în măsura în care este total inaccesibilă violenței, o sferă nonviolentă a acordului uman: sfera propriu-zisă a "înțelegerii", limba. Abia târziu și într-un proces specific de decădere a pătruns totuși în ea violența juridică, prin pedepsirea înșelăciunii. Căci în timp ce, la origine, ordinea juridică se mulțumea, încrezătoare în violența-i biruitoare, să lovească în violența ilegală, oriunde se arăta ea, iar înșelăciunea, care nu avea în ea însăși nimic violent, era, după principiul *jus civile vigilantibus scriptum est* [legea civilă este scrisă pentru cei vigilenți], nepedepsită în dreptul roman și în cel vechi german, dreptul epocilor ulterioare, pierzându-și încrederea în propria-i violență, nu mai putea face față, precum cel anterior, violențelor străine. Zdruncinarea sa indică mai curînd frica în fața violenței și neîncrederea în el însuși. El începe să-și stabilească scopuri în intenția de a scuti violența conservatoare de drept de manifestări mai puternice. El se îndreaptă, așadar, împotriva înșelăciunii nu din considerente morale, ci din frica în fața actelor de violență pe care le poate declanșa la cel înșelat. Cum o astfel de frică se află în contradicție cu propria natură violentă a dreptului încă de la originile sale, astfel de scopuri sînt nepotrivite mijloacelor legitime ale dreptului. În ele se manifestă nu doar decăderea propriei lui sfere, ci, în același timp, și o diminuare a mijloacelor pure. Căci, prin interzicerea înșelăciunii, dreptul limitează utilizarea mijloacelor absolut pașnice, fiindcă acestea pot genera, reactiv, violență. Tendința menționată a dreptului a contribuit și la acordarea dreptului la grevă, care contravine intereselor statului. Dreptul îngăduie greva pentru a împiedica acțiunile violente, cărora îi este frică să li se împotrivescă. Odinioară, într-adevăr, muncitorii recurgeau imediat la sabotaj și dădeau foc fabricilor. – Pentru a determina oamenii să-și armonizeze pașnic interesele dincoace de orice ordine juridică, există în cele din urmă, făcînd abstracție de toate virtuțile, un mobil eficient care oferă pînă și celei mai inaccesibile voințe mijloace pure în locul celor violente, de teama dezavantajelor comune, ce amenință să apară din confruntări violente, indiferent de rezultatul lor. Aceste dezavantaje ies la lumină în mod clar în nenumăratele cazuri ale conflictului de interese dintre persoanele particulare. E altceva cînd intră în conflict clase și națiuni, cînd acele ordini înalte, care amenință să înfrîngă pe învingător și, în aceeași măsură, pe învins, sînt încă ascunse simțirii celor mai mulți și înțelegerii aproape tuturor. Investigarea unor astfel de ordini înalte și a intereselor lor comune corespunzătoare, care fumizează cel mai durabil motiv pentru o politică a mijloacelor pure, ar duce prea departe³. De aceea, vom putea indica numai mijloacele pure ale politicii înseși ca analog al celor care guvernează relațiile pașnice dintre persoanele particulare.

În ceea ce privește luptele de clasă, greva trebuie, în anumite condiții, să treacă drept un mijloc pur. Două feluri esențialmente diferite de grevă, a căror

3. Vezi însă Unger, *op. cit.*, p. 18 sqq.

posibilitate a fost deja luată în considerare, vor fi determinate aici în detaliu. Sorel are meritul – mai mult pe temeii politic decât din considerente pur teoretice – de a le fi deosebit primul. El le opune una alteia ca grevă generală politică și grevă generală proletară. Între ele există și o contradicție în ceea ce privește relația lor cu violența. Despre adepții primeia spune: “Consolidarea statului este la baza tuturor concepțiilor lor; în organizațiile lor actuale politicienii [este vorba despre socialiștii moderați, W.B.] pregătesc deja cadrele unei puteri viguroase, centralizate, disciplinate, care nu va fi afectată de criticile unei opoziții, care va ști să impună tăcerea și care-și va decreta minciunile”⁴. “Grevă generală politică (...) ne arată felul în care statul nu și-ar pierde nimic din forța sa, transmiterea s-ar face de la privilegiați la privilegiați, iar masele de producători ar ajunge să-și schimbe stăpîinii.”⁵ În opoziție cu această grevă generală politică (a cărei formulă pare să fie de altfel cea a eșuatei revoluții germane), greva proletară își stabilește drept unică sarcină nimicirea violenței statului. Ea “suprimă toate consecințele ideologice ale oricărei politici sociale posibile; adepții săi consideră reformele, chiar și pe cele mai populare, ca avînd un caracter burghez”⁶. “Această grevă generală își arată, într-o manieră foarte clară, indiferența față de profiturile materiale ale victoriei, afirmînd că își propune suprimarea statului; statul a fost, într-adevăr, (...) rațiunea existenței grupurilor dominatoare care profită de toate întreprinderile pentru care ansamblul societății suportă poverile.”⁷ În timp ce prima formă de încetare a muncii este o violență, întrucît provoacă numai o modificare exterioară a condițiilor de muncă, cea de-a doua este, ca mijloc pur, nonviolentă. Căci ea are loc nu din disponibilitatea reluării muncii după acceptarea unor concesiuni exterioare și a cîtorva modificări ale condițiilor de muncă, ci din decizia de a nu accepta decât o muncă întru totul modificată, neimpusă de stat, răsturnare pe care acest fel de grevă mai cîrînd o realizează decât o provoacă. De aici urmează și că, dintre aceste acțiuni, prima este întemeietoare de drept, iar a doua, dimpotrivă, anarhistă. În strînsă legătură cu unele afirmații ocazionale ale lui Marx, Sorel recuză orice fel de programe, de utopii sau, cu alte cuvinte, de instituii ale dreptului pentru mișcarea revoluționară: “O dată cu greva generală toate aceste lucruri frumoase dispar; revoluția apare ca o revoltă pur și simplu și nici un loc nu e rezervat sociologilor, eleganților amatori ai reformelor sociale, intelectualilor care și-au făcut o meserie din a gîndi pentru proletariat”⁸. Acestei concepții profunde, morale și veritabil revoluționare nu-i poate fi contrapusă nici o considerație care, datorită posibilităților ei urmări catastrofale, doarește să stigmatizeze o astfel de grevă generală ca violență. Chiar dacă s-ar

4. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, ediția a cincea, Paris, 1919, p. 250.

5. *Ibidem*, p. 265.

6. *Ibidem*, p. 195.

7. *Ibidem*, p. 249.

8. *Ibidem*, p. 200.

putea spune cu îndreptăţire că economia actuală, privită ca întreg, este comparabilă mult mai puţin cu o maşină care se opreşte atunci când fochistul o părăseşte, decît cu o bestie care se înfurie de îndată ce dresorul i-a întors spatele, caracterul violent al unei acţiuni nu poate fi totuşi judecat după efectele sale şi nici după scopurile sale, ci numai după legea mijloacelor sale. Fireşte, puterea de stat, care vede doar efectele, opune tocmai o astfel de grevă, ca presupusă violenţă, grevelor parţiale care, de cele mai multe ori, realmente şantajează. Sorel a demonstrat cu argumente foarte ingenioase măsura în care, de altfel, o concepţie atît de riguroasă a grevei generale e aptă să reducă extinderea violenţei propriu-zise în revoluţii. – Dimpotrivă, un caz deosebit de omisiune violentă, mai imoral şi mai crud decît greva generală politică, înrudită blocadei, este cel al grevei medicilor, aşa cum au cunoscut-o mai multe oraşe germane. În ea se manifestă în modul cel mai respingător aplicarea violenţei fără scrupule, repudiată tocmai în această categorie profesională, care, ani de-a rîndul, fără nici cea mai mică încercare de a opune rezistenţă, “i-a asigurat morţii prada”, pentru ca, după aceea, cu prima ocazie, să lase viaţa în voia sorţii. – Mai clar decît în recente lupte de clasă, s-au perfecţionat, în istoria milenară a statelor, mijloace ale acordului nonviolent. Sarcina diplomaţilor nu constă decît ocazional, în contactele reciproce, în modificarea ordinii juridice. În mod esenţial, în completă analogie cu acordul dintre persoanele particulare, ei au de aplanat conflictele, de la caz la caz, paşnic şi fără tratate, în numele statelor lor. Este o sarcină delicată care e soluţionată cu mai multă hotărîre de curţile de arbitraj, însă este o metodă de rezolvare care, în mod fundamental, e superioară celei a arbitrajului, fiindcă se află dincolo de întreaga ordine juridică şi deci, de violenţă. Aşa încît, precum în relaţiile persoanelor particulare, şi cele ale diplomaţilor au generat forme şi virtuţi care, pentru că au devenit exterioare, nu înseamnă că au fost mereu astfel.

În întregul domeniu al violenţelor prevăzute de dreptul natural, precum şi de dreptul pozitiv, nu se găseşte nici una care să scape problematicii dificile, deja indicate, a oricărei violenţe juridice. Şi pentru că orice prezentare a unei rezolvări oarecum imaginabile a sarcinilor omeneşti, spre a nu mai vorbi de o salvare din sfera de influenţă a tuturor circumstanţelor existenţiale istoric-universale de pînă acum, rămîne irealizabilă dacă are loc eliminarea totală şi principială a oricărei violenţe, se impune atunci întrebarea asupra altor forme de violenţă decît cele prevăzute de întreaga teorie a dreptului. În acelaşi timp se impune şi întrebarea asupra adevărului dogmei fundamentale comune ambelor teorii: scopuri juste pot fi atinse prin mijloace legitime, mijloace legitime pot fi aplicate scopurilor juste. Ce se va petrece însă dacă acea violenţă cu caracter de destin, utilizînd mijloace legitime, s-ar afla în sine într-o contradicţie ireconciliabilă cu scopurile juste şi dacă, totodată, s-ar putea întrevădea o violenţă de alt fel, care, cu siguranţă, nu ar putea fi însă pentru acele scopuri mijloc nici legitim, nici ilegal, dar care n-ar fi nicidecum un mijloc pentru ele, ci, mai degrabă, altceva? Prin aceasta s-ar arunca o lumină asupra experienţei strănii şi, înainte de toate,

descurajante privind caracterul pînă la urmă indecidabil al tuturor problemelor juridice (care, poate, este comparabil, în lipsa lui de perspectivă, doar cu imposibilitatea de a decide într-un mod convingător între “corect” și “fals” în limbile în curs de formare). Dar ceea ce decide asupra legitimității mijloacelor și justeței scopurilor nu este niciodată rațiunea, ci violența destinală în ce-o privește pe prima și Dumnezeu pe cea de-a doua. Înțelegerea acestui fapt este, de aceea, rară, fiindcă predomină obișnuința încăpățînată de a gîndi aceste scopuri juste ca scopuri ale unui drept posibil, adică nu doar ca general valabile (ceea ce urmează analitic din specificul justiției), ci și generalizabile, fapt care, așa cum s-ar putea demonstra, contravine acestui specific. Dacă scopurile, într-o anumită situație, sînt juste, general valabile, unanim recunoscute, ele nu sînt la fel și pentru o altă situație, chiar dacă, într-un alt raport, ea ar fi asemănătoare. – Experiența vieții cotidiene dezvăluie deja o funcție nonmijlocită a violenței, așa cum este ea interogată aici. În ceea ce-l privește pe om, mînia, de exemplu, îl conduce la cele mai vizibile răbufniri de violență, care nu se raportează, ca mijloc, la un scop propus. Ea nu este mijloc, ci manifestare. Mai precis, această violență cunoaște manifestări întru totul obiective, în care poate fi supusă criticii. Foarte importante, aceste manifestări pot fi întîlnite în primul rînd în mituri.

Violența mitică, în forma ei arhetipală, este simplă manifestare a zeilor. Nu mijloc al scopurilor lor, abia manifestare a voinței lor, întîi de toate manifestare a existenței lor. Legenda despre Niobe conține un exemplu extraordinar pentru asta. De fapt, ar putea părea că acțiunea lui Apollo și a lui Artemis ar fi doar o pedeapsă. Însă violența lor mai curînd instituie un drept decît pedepsește pentru încălcarea unui existent. Orgoliul Niobei atrage nenorocirea asupra ei nu pentru că încalcă dreptul, ci pentru că provoacă la luptă destinul, în care acesta trebuie să învingă și, eventual, să dea naștere unui drept prin victorie. Cît de puțin o astfel de violență divină era, în sens antic, una conservatoare de drept specifică pedepsei o arată legendele despre eroi, în care personajul principal, ca de exemplu Prometeu, sfidează cu îndrăzneală demnă destinul, luptă cu acesta, schimbîndu-i-se norocul, și este abandonat de legendă nu fără speranța de a aduce oamenilor, cîndva, un nou drept. De fapt poporul încearcă să-și reprezinte și astăzi acest erou și violența juridică a mitului pe care el o incarnează, atunci cînd îl admiră pe marele răufăcător. Violența năvălește deci peste Niobe din sfera incertă, ambiguă a destinului. Ea nu este propriu-zis distructivă. Deși aduce moartea sîngeroasă a copiilor Niobei, ea respectă viața mamei, pe care, prin sfîrșitul copiilor, o lasă în urmă mai vinovată decît odinioară, veșnic purtătoare tăcută a vinei și însemn al graniței dintre oameni și zei. Dacă această violență nemijlocită din manifestările mitice se poate dovedi strîns înrudită, chiar identică în fond, cu cea întemeietoare de drept, atunci ea reflectă o problematică a acesteia din urmă, în măsura în care, mai sus, a fost caracterizată în descrierea violenței în război ca una doar mijlocitoare. În același timp, această legătură promite atunci să arunce mai multă lumină asupra destinului care, în toate cazurile, stă la baza violenței juridice și să conducă la

bun sfârșit, în linii mari, critica acesteia. Funcția violenței în întemeierea dreptului e dublă, în sensul în care întemeierea dreptului năzuiește, ca scop al său și prin mijlocirea violenței, la *ceea ce* este instituit ca drept, însă, în clipa instituirii scopurilor ca drept, violența nu abdică, ci abia atunci devine ea în sens riguros, adică nemijlocit, una întemeietoare de drept, deoarece instituie un scop care nu e independent și liber de violență, ci – ca drept – e legat în chip necesar și lăuntric de ea, sub numele de putere. Instituirea dreptului este instituirea puterii și, în această măsură, un act de manifestare nemijlocită a violenței. Justiția este principiul oricărei instituirii divine a scopului, puterea e principiul oricărei instituirii mitice a dreptului.

Aceasta din urmă privește o aplicare cu urmări enorme în dreptul statal. Căci, în domeniul său, stabilirea granițelor, așa cum o realizează “pacea” în toate războaiele epocii mitice, este fenomenul originar al violenței întemeietoare de drept în general. În aceasta se dovedește cel mai clar că puterea, mai mult decât câștigul exagerat de avere, poate fi asigurată de violența întemeietoare de drept. Acolo unde sînt stabilite granițe, inamicul nu este nimic pur și simplu, ci îi sînt acordate drepturi chiar și atunci cînd forța superioară îi aparține învingătorului. Și anume, într-un mod demonic-ambiguu, drepturi “egale”: pentru ambele părți contractante, există o aceeași linie care nu poate fi călcată. Cu aceasta se înfățișează, într-o primitivitate îngrozitoare, acea ambiguitate mitică a legilor care nu pot fi “încălcate” despre care vorbea satiric Anatole France cînd spunea: ea interzice în egală măsură săracilor și bogaților să înnopteze sub poduri. De asemenea, se pare că Sorel atinge un adevăr nu doar istoric-cultural, ci și metafizic cînd presupune că la începuturile întregului drept s-ar fi aflat “pre”-rogativa regilor sau a celor importanți, pe scurt, a celor puternici. *Mutatis mutandis*, el va și rămîne la fel atîta timp cît va exista. Căci, din punctul de vedere al violenței, care poate garanta de una singură dreptul, nu există asemănare, ci, în cel mai bun caz, violențe asemănător de mari. Însă actul stabilirii granițelor este foarte important pentru cunoașterea dreptului și într-o altă privință. Legile și granițele circumscrise rămîn, cel puțin în epocile primitive, legi nescrise. Omul le poate încălca fără să știe și astfel îi revine ispășirea. Căci orice intervenție a dreptului pe care o provoacă încălcarea legii nescrise și necunoscute se numește ispășire, spre deosebire de pedeapsă. Dar oricît de nefericit l-ar putea atinge pe neștiutor, survenirea ei nu este, în sensul dreptului, întîmplare, ci destin, care se prezintă aici, încă o dată, în ambiguitatea sa sistematică. Deja Hermann Cohen, într-o reflecție fugitivă asupra reprezentării antice a destinului, l-a numit o “înțelegere care devine inexorabilă”, încît “ordinea însăși” a destinului “pare să prilejuiască și să pricinuiască această încălcare, această cădere”⁹. Pentru acest spirit al dreptului depune mărturie și principiul modern după care necunoașterea legii nu te ferește de pedeapsă, tot așa cum lupta pentru dreptul scris, în perioada timpurie a comunităților

9. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, ed. a doua revăzută, Berlin, 1907, p. 362.

antice, trebuie să fie înțeleasă ca rebeliune împotriva spiritului prescripțiilor mitice.

Departe de a deschide o sferă mai pură, manifestarea mitică a violenței nemijlocite se dovedește identică în profunzime cu toată violența dreptului și transformă presimțirea caracterului său problematic în certitudinea perisabilității funcției sale istorice, astfel încât nimicirea ei devine acum o sarcină. Tocmai această sarcină pune, în ultimă instanță, încă o dată întrebarea asupra violenței nemijlocite pure, care era capabilă să pună stavilă celei mitice. Așa cum, în toate domeniile, Dumnezeu se opune mitului, tot astfel violența divină se opune celei mitice. Mai precis, violența divină îi este contrară în toate privințele. Dacă violența mitică e întemeietoare de drept, cea divină e nimicitoare de drept; dacă prima stabilește granițe, a doua le nimicește neîngrădit; dacă cea mitică implică, în același timp, vină și ispășire, cea divină implică dezlegarea de păcat; dacă prima e amenințătoare, cealaltă lovește; una e sîngeroasă, cealaltă e, într-un mod nesîngeros, ucigătoare. Legendei despre Niobe i se poate contrapune, ca exemplificare a acestei violențe divine, judecata lui Dumnezeu asupra cetei lui Core. Ea lovește privilegiul, leviții, lovește fără a-i anunța, fără amenințare, izbitor și nu se oprește pînă nu-i nimicește. Dar, în același timp, tocmai prin nimicire, ea dezleagă de păcat și nu trebuie tăgăduită o legătură profundă între caracterul nesîngeros și cel dezlegător de păcat al acestei violențe. Căci sîngele e simbolul simplei vieți. Declanșarea violenței dreptului provine, așa cum nu poate fi expus minuțios aici, din vinovăția simplei vieți naturale, care îl încredințează, în chip nevinovat și nefericit, pe cel viu ispășirii, care-i "ispășește" vinovăția – și de asemenea îl dezleagă pe cel vinovat, nu însă de o vină, ci de drept. Căci cu simpla viață încetează înstăpînirea dreptului asupra viului. Violența mitică este violență sîngeroasă, în vederea ei înseși, asupra simplei vieți, violența divină este violență pură asupra oricărei vieți, în vederea viului. Prima pretinde sacrificiul, a doua îl acceptă.

Această violență divină nu se atestă numai prin tradiția religioasă, ci, mai mult, ea poate fi întîlnită și în viața prezentă într-o manifestare sacralizată. Ceea ce, ca violență educativă, în forma sa cea mai desăvîrșită, se află în afara dreptului e una dintre formele apariției sale. Acestea se definesc, așadar, nu prin aceea că Dumnezeu însuși le exercită nemijlocit în miracole, ci prin acele momente ale acestui proces nesîngeros, care lovește și dezleagă de păcat. În sfîrșit, prin absența oricărei instituiri a dreptului. În această măsură, este legitim să numim și această violență nimicitoare; ea este însă astfel doar în chip relativ, în ceea ce privește bunurile, dreptul, viața și altele asemenea, niciodată în chip absolut, în ceea ce privește sufletul viului. – O astfel de extindere a violenței pure sau divine va provoca, firește, îndeosebi în prezent, cele mai vehemente atacuri și i se va opune argumentul că, urmîndu-i logica, ea eliberează atunci în oameni și ucigătoarea violență a unora împotriva altora. Acest lucru nu este admis. Căci la întrebarea: "Pot să ucid?" răspunsul invariabil este porunca: "Nu trebuie să uciți". Această poruncă stă înaintea faptei, ca și cum Dumnezeu "ar împiedica" - o să se întîmple.

Dar, firește, așa cum e adevărat că nu frică de pedeapsă e cea care constrânge la respectarea poruncii, aceasta rămîne inaplicabilă, incomensurabilă în raport cu fapta săvîrșită. Din poruncă nu rezultă nici o judecată cu privire la faptă. Și astfel nu pot fi cunoscute dinainte nici judecata divină asupra faptei, nici temeiul său. De aceea, nu au dreptate cei care întemeiază condamnarea oricărei ucideri violente a unui om de către alții pe această poruncă. Aceasta nu stă drept criteriu al judecății, ci drept fir conducător al acțiunii pentru persoană sau comunitate, care trebuie, în singurătatea ei, să o dezbată și, în cazuri neobișnuite, să-și ia asupra sa răspunderea de a renunța la ea. Astfel o înțelegea și iudaismul, care respingea expres condamnarea uciderii în legitimă apărare. – Dar acei gînditori se reîntorc la o teoremă mai îndepărtată, pe care, probabil, ei cred că pot întemeia chiar acea poruncă. Este vorba de teza sacralității vieții, pe care ei fie o raportează la întreaga viață animală, chiar la cea vegetală, fie o restrîng la cea umană. Argumentarea lor arată, într-un caz extrem care exemplifică uciderea revoluționară a opresorului, astfel: “dacă nu ucid, atunci nu voi mai făuri nicio dată înperiu lumesc al dreptății (...) așa gîndește teroristul spiritual (...) Noi însă recunoaștem că mai presus de fericirea și de îndreptățirea unei existențe (...) se află existența în sine”¹⁰. Pe cît de falsă e această propoziție, chiar lipsită de noblețe, pe atît dezvăluie ea obligația de a nu mai căuta temeiul poruncii în ceea ce fapta pricinuieste celui ucis, ci în ceea ce ea îi pricinuieste lui Dumnezeu și făptașului însuși. Falsă și josnică e propoziția că existența se află mai presus decît existența dreaptă, dacă existența nu trebuie să însemne nimic altceva decît simpla viață – și acesta e sensul pe care-l capătă ea în respectiva reflecție. Propoziția conține însă un adevăr puternic, dacă “existența” (sau, mai bine, “viața”) – cuvinte al căror sens dublu, precum cel al cuvîntului “pace”, e pe deplin anulat datorită relației lor cu cele două sfere – înseamnă neclintita stare de agregare care e “omul”. Asta dacă propoziția vrea să spună că neființa omului ar fi ceva mai îngrozitor decît (neapărat: simpla) încă-neajungerea-la-ființă a omului drept. Propoziția amintită își datorează aparența acestei ambiguități. Omul nu coincide, cu nici un preț, cu simpla viață a omului, cu atît mai puțin cu simpla viață din el, nici cu vreuna din stările și însușirile sale, nici măcar cu unicitatea persoanei sale trupesti. Pe cît de sacru e omul (sau, de asemenea, acea viață în el deopotrivă prezentă în viața pămîntească, în moarte și în viața de apoi), pe atît de puțin sacre sînt stările sale, pe atît de puțin sacră e viața sa trupestă, vulnerabilă prin ceilalți. Ce o distinge în mod esențial de cea a animalelor și a plantelor? Și chiar dacă acestea ar fi sacre, ele tot n-ar putea să fie astfel în vederea simplei lor vieți, n-ar putea să fie în viață. Poate că merită a se cerceta originea dogmei despre sacralitatea vieții. Poate, ba chiar probabil, e ceva recent ca ultima rătăcire a șubredei tradiții occidentale să caute sacrul, pe care l-a

10. Kurt Hiller, *Anti-Kain. Ein Nachwort* [...], în *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*, editat de Kurt Hiller, vol. 3, München, 1919, p. 25.

pierdut, în de nepătrunsul cosmologic. (Vechimea tuturor poruncilor religioase împotriva crimei se fundamentează pe alte concepții decît teorema modernă.) În fine, dă de gîndit faptul că ceea ce aici e declarat sacru este, potrivit anticei gîndiri mitice, purtătorul stigmatizat al învinovățirii: simpla viață.

Critica violenței este filosofia istoriei sale. E “filosofia” acestei istorii deoarece numai ideea punctului său de plecare face posibilă o atitudine critică, discriminantă și decisivă față de datele timpului ei. O privire îndreptată doar spre ceea ce este mai apropiat poate să observe cel mult o pendulare dialectică în configurațiile violenței ca violență întemeietoare de drept și conservatoare de drept. Legea oscilării sale se bazează pe faptul că orice violență conservatoare de drept, prin durata ei, o slăbește indirect pe cea întemeietoare de drept, care este reprezentată în ea, reprimînd contraviolențele ostile. (Cîteva simptome au fost indicate în cursul acestei cercetări.) Aceasta durează pînă cînd fie noile violențe, fie cele anterior reprimite înfrîng violența pînă atunci întemeietoare de drept și, prin asta, întemeiază un drept nou pentru o nouă decădere. Pe spargerea acestui ciclu aflat sub vraja formelor juridice mitice, pe suspendarea dreptului împreună cu violențele de care depinde, așa cum și ele depind de acesta, și în sfîrșit pe puterea de stat se întemeiază o nouă epocă istorică. Dacă domnia mitului a fost deja sfărîmată pe alocuri în zilele noastre, atunci noul nu se află la o distanță atît de inimaginabilă încît o obiecție împotriva dreptului să se rezolve de la sine. Dacă însă existența violenței, ca violență pură nemijlocită, a fost asigurată și dincolo de drept, atunci, prin aceasta, s-a dovedit că și în ce fel este posibilă violența revoluționară, așa cum a fost numită manifestarea supremă a violenței pure prin oameni. Însă, pentru oameni, nu e nici la fel de posibil, nici la fel de urgent de a decide cînd a existat realmente o violență pură într-un caz determinat. Căci numai cea mitică, nu și cea divină, se va lăsa ca atare recunoscută cu certitudine în efectele ei incomparabile, deoarece puterea dezlegătoare de păcat a violenței nu este evidentă oamenilor. Din nou, violenței divine pure îi sînt îngăduite toate formele eterne, pe care mitul le-a bastardizat cu dreptul. Ea poate apărea în adevăratul război exact ca în judecata dumnezeiască a gloatei asupra criminalului. Însă orice violență mitică, violență întemeietoare de drept, care mai poate fi numită discreționară, este inacceptabilă. Tot așa cum inacceptabilă este și cea conservatoare de drept, violența administrată, care o slujește. Violența divină, care este însemnul și pecetea, niciodată mijlocul executării sacre, poate fi numită suverană.



AVERTISMENT

Prima parte a acestui text, intitulată "De la drept la dreptate", este tradusă în deschiderea unei colecții organizată de Drucilla Cornell la Cornell Law School în octombrie 1989 sub titlul *Constructions and Deconstructions of Justice*, colecția care a reunit lucrări, traduceri și literatură de referință cu tematică referențială la noțiunile de dreptate, în Statele Unite ale Americii (*Critical Legal Studies*). Partea a doua a acestui "Tratat de deontologie" nu a fost tradusă în română, deși a fost distribuită printre studenții americani la Colegiu.

JACQUES DERRIDA FORȚĂ DE LEGE

În primăvara anului 1989, Jacques Derrida a fost invitat să țină o conferință la Universitatea din California la Berkeley, în cadrul programului "Seriile de Conferințe". Pe lângă titlul "De la drept la dreptate", Derrida a prezentat și două părți a fost prezentată de un cadru la care se referă în textul său, în care el includea în volumul de față și care este în limba română în această lucrare de traducere americană, în limba franceză, în care el este tradus în română în această lucrare.

1. Jacques Derrida and the *Founding of Justice*, trans. Mary Glendon, *Critical Legal Studies*, Cornell Law School, Ithaca, NY, 1989, 3-5 (hereinafter 1989, cited in this introduction and the body of the text). Derrida, M. Glendon, D.L. Gifford, ed. *Founding of Justice*, New York, London, 1992, hereinafter 1992, cited in this introduction and the body of the text. *Founding of Justice*, trans. Mary Glendon, Cornell University Press, 1992.

AVERTISMENT

Prima parte a acestui text, intitulată "De la drept la dreptate", a fost citită în deschiderea unui colocviu organizat de Drucilla Cornell la Cardozo Law School în octombrie 1989 sub titlul *Deconstruction and the Possibility of Justice*, colocviu care a reunit filosofi, teoreticieni ai literaturii și juriști (mai cu seamă reprezentanți ai mișcării denumite, în Statele Unite ale Americii, *Critical Legal Studies*). Partea a doua a textului, "Prenumele lui Benjamin", nu a fost rostită, însă textul ei a fost distribuit participanților la amintitul colocviu.

În primăvara anului următor, pe 26 aprilie 1990, partea a doua a aceleiași conferințe a fost citită în deschiderea unui alt colocviu, organizat la Universitatea California din Los Angeles de Saul Friedlander sub titlul *Nazism and the "Final Solution": Probing the Limits of Representation*. Această a doua parte a fost precedată de un cuvânt înainte și urmată de un post-scriptum pe care le includem în volumul de față și care adaugă câteva dezvoltări și note față de edițiile anterioare, în limbi străine, apărute sub formă de articol sau de carte¹.

1. În *Deconstruction and the Possibility of Justice*, trad. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review*, New York, vol. II, nr. 5-6, iulie-august 1990, apoi în *Deconstruction and the Possibility of Justice*, D. Cornell, M. Rosenfeld, D.C. Carlson, ed. Routledge, New York, London, 1992; în sfârșit, sub forma unei lucrări separate, *Gesetzeskraft. Der "mystische Grund der Autorität"*, trad. Alexander García Düttmann, Suhrkamp, 1991.

DE LA DREPT LA DREPTATE

Este pentru mine o datorie, trebuie să mă *adresez* dumneavoastră în engleză¹.

Titlul acestui colocviu și problema pe care eu trebuie, cum tranzitiv spuneți dumneavoastră în limba dumneavoastră, să o “adresez” mă fac să visez de luni întregi. Și cu toate că mi-a fost acordată redutabila onoare a unei “*keynote address*”², inventarea acestui titlu și formularea implicită a problemei nu-mi datorează nimic. “Deconstrucția și posibilitatea dreptății”: conjuncția și asociază, în cazul de față, cuvinte, concepte și poate chiar lucruri care nu țin de aceeași categorie. Această conjuncție își permite să nesocotească ordinea, taxinomia, logica clasificatoare, indiferent dacă ea operează prin analogie, prin distincție sau prin opoziție. Un orator prost dispus ar spune: nu văd legătura, nici o retorică nu se poate supune unui astfel de exercițiu. Și ar vorbi despre fiecare dintre aceste lucruri sau categorii (“Deconstrucție”, “posibilitate”, “dreptate”) și chiar și despre sincategoreme (“și”, “-a”, “-ei”), dar nicidecum în această ordine, conform acestei taxinomii sau acestei sintagme.

Un astfel de orator s-ar dovedi nu numai prost dispus, ci și rău intenționat. Ba chiar nedrept. Căci o interpretare justă, adică, în cazul de față, adecvată și lucidă, deci mai curînd bănuitoare la adresa intențiilor și a ceea ce vrea să spună titlul acestui colocviu, ar putea fi foarte lesne propusă. Acest titlu sugerează o întrebare care îmbracă ea însăși forma bănuielii: oare deconstrucția asigură, permite, autorizează posibilitatea dreptății? Face ea posibilă justiția sau măcar un discurs consecvent referitor la justiție ori la condițiile de posibilitate ale justiției? Da, ar răspunde unii; nu, s-ar auzi din tabăra opusă. Au “deconstrucționiștii” ceva de spus referitor la justiție, au ei de-a face cu dreptatea? De ce vorbesc ei, la urma urmelor, atît de puțin despre ea? La urma urmelor, îi interesează? Iar dacă îi interesează, aceasta nu se datorează oare faptului că, așa cum bănuiesc unii, deconstrucția nu permite, în ea însăși, nici o acțiune justă, nici un discurs just referitor la justiție, ci constituie, dimpotrivă, chiar o amenințare la adresa dreptului și face imposibilă însăși condiția de posibilitate a dreptății? Ba da, ar răspunde unii; nu, ar răspunde adversarii lor.

Acest dialog fictiv anunță încă de pe acum anumite alunecări echivoce între drept și dreptate. Boala deconstrucției, aceea de care ea suferă sau de

1. Conferința de față a fost rostită inițial în limba engleză. Această primă frază a fost citită mai întîi în franceză, apoi în engleză.

2. Discurs, alocuțiune de deschidere. (N. tr.)

care suferă cei pe care ea îi face să sufere, constă, poate, tocmai în absența oricăror reguli, norme sau criterii de distingere, în chip neechivoc, între drept și dreptate. Problema o constituie, așadar, tocmai aceste concepte (normative sau nu) de normă, regulă și criteriu. Trebuie, prin urmare, să supunem judecății tocmai ceea ce permite judecata, acel ceva de la care se autorizează judecata.

Aceasta ar fi, așadar, alegerea, "sau... sau"-ul, "da sau nu"-ul pe care putem să le bănuim în acest titlu. Iar dacă așa stau, cu adevărat, lucrurile, înseamnă că acest titlu este, virtual, unul violent, polemic, inchizitorial. Putem să ne așteptăm ca el să conțină un instrument de tortură, un mod de interogare care să nu fie dintre cele mai drepte. Inutil să mai adaug că la aceste întrebări, puse în această formă ("sau, sau", "da sau nu"), nu voi putea să dau nici un fel de răspuns, oricum nu unul liniștitor pentru nimeni, indiferent cine, pentru nici una dintre cele două așteptări astfel formulate sau astfel formalizate.

Trebuie deci, este de datoria mea să mă adresez dumneavoastră în limba engleză. "Trebuie" vrea să spună mai multe lucruri deodată.

1. Trebuie să vorbesc englezește (cum trebuie tradus acest "trebuie", această datorie? *I must? I should, I ought to, I have to?*) pentru că aceasta constituie un soi de obligație sau de condiție impusă de un fel de forță simbolică sau de lege într-o situație pe care eu nu o controlez. Un fel de *pólemos* privește deja apropierea limbii: dacă vreau să mă fac înțeles, trebuie să vorbesc în limba dumneavoastră, este de datoria mea să fac acest lucru, am a-l face.

2. Trebuie să vorbesc în limba dumneavoastră întrucât ceea ce voi spune va fi, astfel, mai just sau judecat ca fiind mai just, și mai just apreciat, just, de data aceasta, în sensul justetei, al adecvării între ceea ce e și ceea ce este spus și gândit, între ceea ce e spus și ceea ce e înțeles, ba chiar între ceea ce este gândit și spus sau înțeles de majoritatea celor de aici și care, în chip manifest, fac legea. "A face legea" ("*making the law*") este o expresie interesantă, despre care vom mai avea de vorbit.

3. Trebuie să vorbesc într-o limbă care nu este a mea pentru că așa este mai just, în alt sens, de data aceasta, al cuvântului "just", în sensul justiției, sens pe care îl voi denumi, fără a reflecta prea mult, pentru moment, asupra lui, juridico-etico-politic: este mai just să vorbești limba majorității, mai cu seamă atunci când, din ospitalitate, aceasta îi dă cuvântul străinului. Ne referim, aici, la o lege despre care e greu de spus dacă ține de bună-creștere, de politețe, de legea celui mai tare sau de legea echitabilă a democrației. Ori de dreptate sau de drept. Pentru ca să mă supun acestei legi și să o accept, mai este însă nevoie și de un anumit număr de condiții: de exemplu, ca eu să răspund unei invitații și să-mi manifest dorința de a vorbi aici, fapt la care, aparent, nu m-a constrâns nimeni; mai trebuie, apoi, și ca eu să fiu în stare, pînă la un anumit punct, să înțeleg contractul și condițiile pe care mi

le impune legea, adică să-mi însușesc cel puțin minimal limba dumneavoastră care, în felul acesta, și în această măsură cel puțin, încetează a-mi mai fi străină. Trebuie ca dumneavoastră și cu mine să înțelegem, aproape în același fel, traducerea textului meu, scris inițial în franceză, traducere care, oricât de bună, rămîne inevitabil o traducere, adică un compromis oricînd posibil, însă întotdeauna imperfect, între două idiomuri.

Problema această a limbii și a idiomului se va afla, desigur, în centrul a ceea ce aș dori să vă propun spre discuție.

Există în limba dumneavoastră un anumit număr de expresii idiomatice care mi s-au părut întotdeauna de mare preț, dat fiind că nu au un echivalent strict în franceză. Aș aminti cel puțin *două*, mai înainte chiar de a începe. Ele nu sînt lipsite de legătură cu ceea ce aș dori să încerc să spun în seara aceasta.

A. Prima este “*to enforce the law*” sau “*enforceability of the law or of the contract*”. Cînd “*to enforce the law*” se traduce în franceză de exemplu prin “*appliquer la loi*”, “a aplica legea”, se pierde aluzia directă, literală, la forța care vine chiar dinăuntrul ei să ne reamintească faptul că dreptul este de fiecare dată o forță autorizată, o forță ce se justifică sau care este justificată în a fi aplicată, chiar dacă, pe de altă parte, această justificare poate fi judecată ca fiind injustă sau nejustificabilă. Nu există drept fără forță, Kant a reamintit acest lucru în chipul cel mai riguros cu putință. Aplicabilitatea, “*the enforceability*”, nu constituie o posibilitate exterioară sau secundară care ar veni să se adauge (sau nu), suplimentar, dreptului. Ea reprezintă forța implicată în chip esențial în însuși conceptul *dreptății ca drept*, al dreptății în măsura în care ea devine drept, al legii ca drept.

Vreau să insist neîntîrziat asupra acestui fapt pentru a menține posibilitatea unei dreptăți, a unei legi chiar, care nu doar excedează sau contrazice dreptul, dar care nu are, poate, nici o legătură cu dreptul sau întreține cu acesta o relație într-atît de neobișnuită, încît poate la fel de bine să impună dreptul sau să-l excludă.

Cuvîntul “*enforceability*” ne readuce, prin urmare, la literă. Ne readuce, literal, aminte că nu există drept care să nu implice în el însuși, a priori, în chiar structura analitică a conceptului său posibilitatea de a fi “*enforced*”, aplicat cu forța. Kant reamintește acest lucru încă din *Introducerea la teoria dreptului* (în § E, care se referă la “dreptul strict”, *das strikte Recht*³). Există, firește, legi

3. Această exterioritate deosebește dreptul de morală, însă este insuficientă pentru a-l întemeia sau justifica. “Acesta se întemeiază numai pe conștiința obligativității fiecăruia, conform legii; dar determinarea liberului arbitru în funcție de această obligativitate, atunci cînd dreptul trebuie să fie pur, nu este cazul și nici nu poate să se raporteze la această conștiință ca imbold, ci se întemeiază, de aceea, pe principiul posibilității unei constrîngerii exterioare, care să poată coexista cu libertatea tuturor, conform unor legi universale” [Im. Kant, *Scrieri moral-politice*, trad. rom. de Rodica Croitoru, Ed. Științifică, București, 1991, p. 89. (Orice intervenție în text marcată prin croșete aparține traducătorilor. N. tr.)]. Asupra acestui punct, îmi permit să trimit la *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, p. 77.

neaplicate, nu însă și lege fără aplicabilitate, după cum nici aplicabilitate sau “enforceability” a legii fără forță, indiferent dacă această forță este directă sau nu, fizică sau simbolică, exterioară sau lăuntrică, brutală sau subtil discursivă – chiar hermeneutică –, regulatoare sau coercitivă etc.

Cum să distingem între, pe de o parte, această forță a legii, această “forță de lege”, cum se spune atît în franceză, cît și, cred, în engleză, și, pe de altă parte, violența judecată întotdeauna ca fiind injustă? Ce diferență există, *pe de o parte*, între forța care poate fi justă sau judecată, în orice caz, drept legitimă (nu numai ca instrument aflat în slujba dreptului, ci chiar ca exercitare și împlinire a acestuia, ca însăși esența dreptului) și, *pe de altă parte*, violența pe care întotdeauna o considerăm ca fiind nedreaptă? Ce este o forță dreaptă sau o forță nonviolentă?

Pentru a nu părăsi problema idiomului, am să mă refer acum la un cuvînt german de care ne vom ocupa pe îndelete ceva mai tîrziu. Este vorba de *Gewalt*. Atît în franceză, cît și în engleză, acest cuvînt este tradus deseori prin “violență”. Textul lui Benjamin despre care am să vorbesc ceva mai tîrziu și care se intitulează “*Zur Kritik der Gewalt*” este tradus în franceză prin “*Pour une critique de la violence*”, iar în engleză prin “*Critique of Violence*”⁴. Aceste două traduceri, chiar dacă nu total injuste, altfel spus total violente, reprezintă totuși niște interpretări cît se poate de active care nu fac dreptate faptului că *Gewalt* înseamnă, pentru germani, și putere legitimă, autoritate, forță publică. *Gesetzgebende Gewalt* este puterea legislativă, *geistliche Gewalt* este puterea spirituală a bisericii, iar *Staatsgewalt* este autoritatea sau puterea statului. *Gewalt* este deci atît violența, cît și puterea legitimă, autoritatea justificată. Or, cum se poate opera o distincție între forța de lege a unei puteri legitime și violența pretins originară care trebuie să fi instaurat această autoritate fără ca ea însăși să fi putut să se autorizeze de la vreo legitimitate anterioară, ceea ce face ca ea să nu fie, în acel moment inițial, nici legală și nici ilegală sau, cum, foarte pe scurt, ar spune unii, nici justă și nici injustă? Cuvintele *Walten* și *Gewalt* joacă un rol decisiv în anumite texte ale lui Heidegger, unde n-ar putea fi traduse, pur și simplu, nici prin “forță” și nici prin “violență”, și asta tocmai într-un context în care, de altfel, Heidegger se va strădui să arate că, pentru Heraclit de exemplu, *Diké*, justiția, dreptul, procesul, judecata, pedeapsa, răzbunarea etc. țin, originar, de *Eris* (conflictul, *Streit*, discordia, *pólemos*, *Kampf*), adică, nu mai puțin, de *adikla*, nedreptatea, injustiția⁵.

Dat fiind că acest colocviu e dedicat deconstrucției și posibilității dreptății, mă văd dator să reamintesc, înainte de toate, faptul că, în multe texte așa-zis “deconstructive”, și mai cu seamă în unele publicate de mine însumi, recursul la cuvîntul “forță” este în același timp deosebit de frecvent, aș îndrăzni să spun chiar decisiv în anumite puncte strategice, întotdeauna, sau aproape întotdeauna el fiind însă însoțit de o rezervă explicită, de o punere

4. În românește, titlul textului lui Walter Benjamin a fost tradus de George State prin “Critica violenței”. (N. tr.)

5. Cf. “L’Oreille de Heidegger”, in *Politiques de l’amitié*, Galilée, [Paris], 1994.

în gardă. Am făcut foarte des apel la vigilență, inclusiv în ceea ce mă privește, asupra riscurilor pe care le implică acest cuvânt: riscul întrebuițării unui concept obscur, substanțialist, oculto-mistic, riscul, deopotrivă, al unei autorizări acordate forței violente, injuste, lipsite de regulă, arbitrar. (Nu voi aminti aceste texte, ar fi prea facil și ne-ar face să pierdem timp, vă cer, însă; să mă credeți pe cuvânt.) Prima măsură de precauție împotriva riscurilor substanțialiste și iraționaliste constă, de altfel, tocmai în sublinierea caracterului diferențial al forței. În textele amintite, este vorba întotdeauna de forța diferențială, de diferența ca diferență de forță, de forță ca diferire/diferare [*différance*] sau forță de diferire/diferare (diferanța [*la différence*] este o forță diferat-diferantă)⁶; este vorba întotdeauna de forța “performativă”, de forța ilocuționară⁷ sau perlocuționară⁸, de raportul între forță și formă, între forță și semnificație; este vorba întotdeauna de forță persuasivă și de retorică, de afirmarea semnăturii, dar și, mai cu seamă, de toate situațiile paradoxale în care maxima forță și maxima slăbiciune trec, într-un mod cât se poate de straniu, una în cealaltă. Asta e toată istoria. Cert este însă că niciodată nu m-am simțit în apele mele în prezența cuvântului “forță”, chiar dacă de multe ori l-am considerat indispensabil, și trebuie să vă mulțumesc că mă obligați, azi, să spun ceva mai mult despre el. La fel, de altfel, stau lucrurile și în ceea ce privește dreptatea. Există, desigur, nenumărate motive pentru care majoritatea textelor în mod pripit identificate ca “deconstrucționiste” par, zic bine *par*, a nu așeza tema dreptății, ca temă tocmai, în centrul lor, după cum nici pe aceea a eticii sau a politicii. Aceasta *nu este*, firește, *decît o aparență* dacă e să ne referim, *de exemplu* (nu le voi aminti decît pe acestea), la numeroasele texte consacrate lui Lévinas și raporturilor dintre “viololență și metafizică”, filosofiei dreptului, aceea a lui Hegel, cu întreaga ei

6. “*Différance*. Termen introdus de Derrida, combinând cuvintele franțuzești pentru «diferență» [subst. *différence*] și pentru «aminare» [vb. *différer*]. Este întrebuițat în scopul de a sugera atit accentul pus de Saussure pe «înțeles», ca funcție a diferențelor sau contrastelor în interiorul unei rețele de termeni, cit și aminarea la nesfârșit a oricărui punct fix, final sau privilegiat, care ar determina relația înțelesului cu lumea extralingvistică” (Simon Blackburn, *Oxford Dicționar de filosofie*, trad. rom., Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, pp. 106–107). (N. tr.)

7. “*Act ilocuționar* (forță ilocuționară). Termen introdus de J.L. Austin în cartea sa *How to Do Things with Words*, 1962 [Cum să faci lucruri cu vorbe, trad. rom. de Sorana Comeanu, Ed. Paralela 45, 2003], pentru desemnarea unui act realizat prin enunțarea a ceva. Astfel, atunci cînd rostesc «Promit» în circumstanțe adecvate fac o promisiune; cînd spun «Bravo!», «Te felicit» ș.a.m.d. Actul ilocuționar se deosebește de efectele enunțărilor (forța lor perlocuționară); nu are nici o importanță pentru faptul că am promis sau că te-am felicitat dacă tu crezi în promisiunea mea sau ești încurajat de felicitarea mea” (Simon Blackburn, *Oxford Dicționar...*, op. cit., p. 12). (N. tr.)

8. “*Acte perlocuționare*. O acțiune săvîrșită prin vorbire numai dacă sînt generate anumite efecte, precum persuasiunea, ridiculizarea sau înspăimîntarea cuiva. Astfel, actele perlocuționare se deosebesc de cele locuționare [O rostire. Un act locuționar este acțiunea lingvistică de bază a rostirii (scrierii sau altui mod de a o face publică) unei succesiuni de cuvinte cu sens] și de cele ilocuționare, care sînt înfăptuite independent de faptul dacă enunțurile au efectele urmărite sau nici un efect” (Simon Blackburn, *Oxford Dicționar...*, op. cit., p. 12). (N. tr.)

posteritate, în *Glas*, unde constituie, de altfel, chiar motivul principal, sau la textele consacrate pulsiei de putere și paradoxurilor puterii din *Spéculer – sur Freud*, legii, în *Devant la loi* (despre *Vor dem Gesetz* a lui Kafka), sau din *Déclaration d'indépendance*, din *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion* și din atâtea alte și alte texte. Se înțelege de la sine că discursuri precum acelea despre dubla afirmație, despre darul aflat mai presus de schimb și de distribuție, despre indecidabil, incomensurabil și incalculabil, despre singularitate, diferență și eterogenitate sînt, în întregime, și niște discursuri, fie și doar oblice, despre dreptate.

Este, de altfel, normal, previzibil și de dorit ca investigațiile în stil deconstructiv să culmineze într-o problemă a dreptului, a legii și a dreptății. Acesta ar fi, de altfel, locul lor cel mai propriu, dacă așa ceva există. O interogare deconstructivă care începe, așa cum s-a și întîmplat, prin a destabiliza sau a complica opoziția dintre *nómos* și *phýsis*, *thésis* și *phýsis*, altfel spus opoziția dintre lege, convenție, instituție, pe de o parte, și natură, pe de altă parte, cu toate opozițiile pe care ele le condiționează, de exemplu – și nu este decît un exemplu – aceea dintre dreptul pozitiv și dreptul natural (diferența fiind tocmai deplasarea acestei logici opoziționale); o interogare deconstructivă care începe, așa cum s-a și întîmplat, prin a destabiliza, a complica și a readuce la paradoxurile ce le caracterizează niște valori precum cele ale propriului și ale proprietății în toate registrele lor, cea a subiectului și deci a subiectului responsabil, a subiectului de drept și a subiectului etic, a persoanei juridice și morale, a intenționalității etc. și a tot ce decurge din ele, o astfel de interogare deconstructivă este în întregime o interogare cu privire la drept și la dreptate. O chestionare cu privire la fundamentele dreptului, moralei și politicii.

Această chestionare cu privire la fundamente nu este nici fundaționistă, nici antifundaționistă. Ea ajunge, chiar, să pună sub semnul întrebării și să excedeze însăși posibilitatea sau necesitatea ultimă a chestionării ca atare, a formei chestionante a gîndirii, interogînd fără pic de încredere și de prejudecăți însăși istoria întrebării și a autorității ei filosofice. Căci există o astfel de autoritate, deci o forță legitimă a formei chestionante, în privința căreia sîntem îndreptățiți să ne întrebăm de unde își trage imensa forță pe care o deține în tradiția noastră.

Dacă, ipotetic, o astfel de "chestionare" sau de metachestionare deconstructivă ar fi să aibă un loc care să-i fie propriu, ea s-ar afla mult mai "acasă" în facultățile de drept și poate chiar, cum se și întîmplă uneori, în departamentele de teologie sau de arhitectură decît în cele de filosofie ori de literatură. Iată de ce, fără a le cunoaște bine, din interior, fapt de care mă simt vinovat, fără a pretinde deci vreo familiarizare cu ele, consider că dezvoltările din *Critical Legal Studies*⁹ sau lucrări precum cele ale lui Stanley Fish,

9. Între numeroasele direcții, mișcări, școli și teorii din cîmpul gîndirii și filosofiei legii din Statele Unite (feminism, lege și economie, utilitarism, pragmatism legal etc.), *Critical Legal Studies*, care continuă în bună măsură curentul "realismului legal" din anii '20-'30 ai secolului XX

Barbara Herrnstein-Smith, Drucilla Cornell, Samuel Weber și ale altora, situate la intersecția dintre literatură, filosofie, drept și problemele politico-instituționale, sînt, astăzi, din punctul de vedere al unei anumite deconstrucții, dintre cele mai fecunde și mai necesare. Ele corespund, în opinia mea, programelor celor mai radicale ale unei deconstrucții care ar dori, pentru a se păstra consecventă cu sine, să nu rămînă închisă în discursuri pur speculative, teoretice și academice, ci să pretindă, contrar a ceea ce sugerează Stanley Fish, să aibă urmări, să *schimbe* lucrurile și să intervină într-un mod eficient și responsabil (chiar dacă întotdeauna, firește, mediat) nu numai în interiorul profesiei propriu-zise, ci și în ceea ce numim cetate, *pólis*, și în lume în general. Să schimbe lucrurile nu în sensul, cam naiv, desigur, al unei intervenții calculate, deliberate și controlate strategic, ci în acela al intensificării la maximum a unei transformări aflate în curs, în temeiul a ceva ce nu constituie nici un simplu simptom, nici o simplă cauză; alte categorii s-ar impune aici. Într-o societate industrială și hipertehnologizată, spațiul academic este mai puțin ca niciodată celula monadică sau monastică ce nu a fost, de altfel, niciodată. Iar lucrul acesta este cu atît mai adevărat în ceea ce privește facultățile de drept.

Vreau să insist, rapid, asupra acestui lucru, în *trei puncte* foarte scurte.

1. O astfel de conjuncție sau de conjunctură este, fără doar și poate, inevitabilă între o deconstrucție de stil mai curînd filosofic sau motivată de teoria literară, pe de o parte, și reflecția juridico-literară și *Critical Legal Studies*, pe de altă parte.

2. O astfel de conjuncție articulată nu s-a dezvoltat întîmplător, în mod atît de interesant, tocmai într-o astfel de țară. Iată o problemă – urgentă și pasionantă – pe care, din lipsă de timp, mă văd nevoit să o las deoparte. Există, fără îndoială, motive adînci ale faptului că această dezvoltare este în primul rînd și mai cu seamă una nord-americană – motive complexe, geopolitice, și nu doar domestice.

(opus curentului formalist-conceptualist, care trata jurisprudența asemeni matematicii, ca pe o știință exactă, realismul legal considera că verdictul unui judecător este în mare măsură arbitrar, depinzînd de înclinațiile sale personale, politice, economice și psihologice), susține, radical-critic, că logica și structura legii depind de raporturile de putere din societate, fiind doar o colecție de credințe și de prejudecăți care legitimează nedreptățile sociale și aflîndu-se în serviciul celor bogați și puternici, în scopul reproducerii ierarhiei. Ideea de bază a CLS este aceea că legea nu este neutră și liberă. Înființată oficial în 1977, această mișcare își are rădăcinile în anii '60, fiind animată de foști militanți pentru drepturile civile și împotriva Războiului din Vietnam. Ea își trage seva din domenii diverse precum teoria socială, filosofia politică, științele economice și teoria literară. Deși mișcare pur americană, ea a fost influențată de gînditori europeni marcanți precum Marx, Engels, Max Weber, M. Horkheimer, H. Marcuse, A. Gramsci, M. Foucault și J. Derrida, fiind o mișcare tipic poststructuralistă. Adepții CLS refuză să studieze legea în sine, acordînd o mare atenție contextului social al legii. Cei mai cunoscuți teoreticieni CLS sînt Roberto Mangabeira Unger, Robert W. Gordon, Morton J. Horwitz, Duncan Kenney și Katharine A. MacKinnon. (N. tr.)

3. Dacă pare urgent să dăm atenție acestei dezvoltări conjugate sau concurente și să luăm parte la ea, la fel de vital este și să nu asimilăm între ele discursuri, stiluri și contexte discursive eterogene și deosebit de inegale. Termenul “deconstrucție” ar putea, în unele cazuri, să inducă sau să încurajeze o atare confuzie. Prin el însuși, el produce și așa suficiente neînțelegeri ca să mai fie nevoie să adăugăm unele noi, de exemplu asimilând între ele, în primul rând, toate stilurile din *Critical Legal Studies* sau făcând din ele niște exemplificări sau niște prelungiri ale deconstrucției. Atît de puțin familiare cum îmi sînt, știu însă prea bine că lucrările ce poartă titulatura de *Critical Legal Studies* au, fiecare, propria ei istorie, propriul ei context și propriul ei idiom, că, în comparație cu anumite chestionări filosofico-deconstructive, ele sînt, uneori, să zicem inegale, timide, aproximative sau schematice, pentru a nu spune întîrziate, în vreme ce, prin specializarea și acuitatea competenței lor tehnice, ele sînt, dimpotrivă, foarte avansate față de un stadiu sau altul atinse de deconstrucție într-un cîmp mai curînd literar și filosofic. Respectul față de specificitățile contextuale, academico-instituționale, discursive, neîncrederea arătată analogismelor, transpușerilor pripite și omogenizărilor confuze îmi par a constitui, în faza actuală, principalul imperativ. Sînt convinși – sper, cel puțin – că întîlnirea de față ne va lăsa tuturor amintirea unor diferențe și a unor diferende cel puțin în egală măsură cu amintirea unor intersecții, coincidențe și consensuri.

Numai în aparență deci, în manifestările ei cele mai cunoscute sub această denumire, deconstrucția nu a “adresat” problema justiției și a dreptății. Este vorba doar de o aparență, dar trebuie să dăm seama de aparențe, să “salvăm aparențele”, în sensul pe care Aristotel îl dădea acestei necesități. Este tocmai ceea ce aș dori să mă străduiesc să fac aici: să arăt de ce și cum ceea ce numim, în mod curent, deconstrucție, chiar dacă pare a nu “adresa” problema dreptății, n-a făcut vreodată decît acest lucru, fără însă a-l putea face direct, ci doar *oblic*. Oblic precum chiar în acest moment în care mă pregătesc să demonstrez că nu se poate vorbi *direct* despre dreptate, că dreptatea nu poate fi tematizată sau obiectivată, că nu se poate spune “asta e drept” și încă și mai puțin “eu sînt drept” fără a trăda pe loc, prin chiar acest fapt, dreptatea, chiar dacă nu și dreptul¹⁰.

B. N-am început încă. Am crezut de cuviință să încep prin a spune că se cuvine să mă adresez dumneavoastră în propria dumneavoastră limbă; și să anunț imediat că am considerat întotdeauna ca foarte prețioase, dacă nu de-a dreptul de neînlocuit, cel puțin două dintre expresiile dumneavoastră idiomatice. Una era “*to enforce the law*”, care ne readuce aminte faptul că, deși dreptatea nu este obligatoriu totuna cu dreptul sau cu legea, ea nu poate totuși să devină justiție de drept sau în drept decît cu condiția să dețină forța sau, mai degrabă, să facă apel la forța din prima ei clipă, de la primul ei

10. În ceea ce privește motivul oblicului, îmi permit să trimit la *Du droit à la philosophie*, Galilée, [Paris], 1990, în special p. 71 sq., și la *Passions*, “L’offrande oblique”, Galilée, [Paris], 1993.

cuvînt. La originea justiției va fi fost *lógos*-ul, limbajul sau limba, însă acest lucru nu intră neapărat în contradicție cu un alt *incipit* care ar spune: “La început a fost forța”. Ceea ce se impune a fi gîndit este tocmai acest exercițiu al forței în sînul limbajului însuși, în intimitatea cea mai profundă a esenței sale, ca printr-o mișcare prin care limbajul s-ar autodezarma în chip absolut de sine.

Pascal spune acest lucru într-un fragment asupra căruia am să revin, poate, ceva mai tîrziu, într-una din “cugetările” sale celebre și întotdeauna mai dificile decît par. Această cugetare a sa începe astfel:

“Dreptate, forță. – E drept ca ceea ce este drept să fie urmat și e necesar ca cel mai puternic să fie urmat”¹¹.

Deja începutul acestui fragment este extraordinar, fie și numai prin ringoarea retoricii sale. El spune că ceea ce este drept *trebuie* – și este drept – să fie urmat: urmat de consecințe, urmat de efecte, aplicat, *enforced*; și, apoi, că ceea ce este “cel mai puternic” *trebuie* la rîndul său să fie urmat: de consecințe, de efecte etc. Altfel spus, axioma comună este aceea că cel drept și cel puternic, cel drept în aceeași măsură cu cel puternic *trebuie* să fie urmați. Această “datorie de a fi urmat” pe care o împărtășesc și cel drept, și cel puternic este însă “dreaptă” într-un caz și “necesară” în celălalt: “E drept ca ceea ce este drept să fie urmat (cu alte cuvinte, conceptul sau ideea dreptului, a justului în sens de dreptate-justiție, implică analitic și *a priori* ca dreptul, justul să fie «urmat», *enforced*, și este just – în sens de justete – să gîndim astfel; J. D.) și e necesar ca cel mai puternic să fie urmat (*enforced*)”.

Pascal continuă: “Dreptatea fără forță este neputincioasă (altfel spus, dreptatea nu este dreptate, ea nu poate fi făcută dacă îi lipsește forța de a fi «*enforced*»; dreptatea neputincioasă nu este dreptate, în sensul dreptului; J. D.); forța fără dreptate este tiranie. Dreptatea lipsită de forță va fi în permanență contestată pentru că răii vor exista mereu; forța fără dreptate este de condamnat. Trebuie deci ca forța și dreptatea să stea alături și pentru aceasta să facem în așa fel încît ceea ce e drept să fie puternic sau ceea ce este puternic să fie drept”¹².

11. *Pensées*, ed. Brunschvicg, § 298, p. 470. [Pascal, *Cugetări*, text integral, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Ed. Aion, Oradea, 1998, p. 279. Această traducere reproduce ediția franceză standard Brunschvicg, unde fraza lui Pascal sună, în original, astfel: “Justice, force. – Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi”. De citat ar mai fi, în românește, și ediția *Cugetări (texte alese)*, traducere, note și comentarii de Ioan Alexandru Badea, Ed. Univers, București, 1978, în care fragmentul pascalian apare astfel: “Dreptate, putere. – Drept este ca ceea ce e drept să fie urmat, necesar este ca ceea ce e mai puternic să fie ascultat” (p. 69). Dacă am preferat utilizarea ediției Aion mai curînd decît pe aceea a ediției Univers este pentru simplul (nu pentru toată lumea) motiv că aceasta din urmă constituie, în mai mare (și mai periculoasă) măsură decît prima, o *interpretare* implicită, nedeclarată a textului pascalian. “Forță” = “putere”, de pildă?...]

12. Pascal, *Cugetări*, ed. Aion, *op. cit.*, pp. 279–280. În original (ed. Brunschvicg): “La justice sans la force est impuissante; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force

În privința acestui “trebuie” din concluzie (“Trebuie deci ca forța și dreptatea să stea alături”), este greu de decis sau de conchis dacă este un “trebuie” prescris de ceea ce este drept în cadrul dreptății sau de ceea ce este necesar în sînul forței. Această ezitare, la rîndul ei, poate fi considerată drept secundară. Ea plutește la suprafața unui “trebuie” mai adînc, dacă se poate spune astfel, dat fiind că dreptatea presupune, tocmai în calitatea ei de dreptate, recursul la forță. Necesitatea forței sale e deci implicată în drept-ul dreptății.

Știm ce anume urmează și conchide această frază: “Și astfel, neputînd da forță dreptății, s-a dat dreptate celui puternic”¹³. Sînt perfect convinși că principiul de analiză al acestei cugetări pascalienne sau mai curînd principiul de interpretare (activă și, oricum, numai non-violentă nu) a ei pe care îl voi propune în mod indirect pe parcursul acestei conferințe intră în contradicție atît cu tradiția, cît și cu contextul particular al respectivei cugetări. Acest context dominant și interpretarea convențională pe care el o impune merg, tocmai, într-un sens convenționalist, în direcția unui scepticism pesimist, relativist și empirist. Acesta și este, de altfel, motivul care l-a determinat pe Arnaud, de exemplu, să suprimе aceste cugetări din ediția de la Port-Royal, sub pretextul că Pascal le-ar fi scris sub impresia lecturii lui Montaigne, după care legile nu sînt drepte prin ele însele, ci numai grație faptului că sînt legi. Este adevărat că Montaigne întrebuițase o formulă interesantă, pe care Pascal o preia și pe care, o dată în plus, aș vrea s-o reinterpretez și s-o sustrag lecturii ei celei mai convenționale, care este, totodată, și cea mai convenționalistă. Această formulă este: “fundamentul mistic al autorității”. Pascal îl citează pe Montaigne fără să-l numească atunci cînd scrie:

“(…) Din această confuzie apare faptul că unul zice că esența justiției este autoritatea legislatorului, celălalt dispoziția suveranului, altul tradiția prezentă; dar cel mai sigur este următorul lucru: nimic, urmînd numai rațiunea, nu este drept în sine, totul se clatină cu timpul. Tradiția stabilește echitatea, din singurul motiv că este primită de la înaintași. Acesta este *fundamentul mistic al autorității* sale. Cine încearcă s-o readucă la principiul său o distruge”¹⁴.

est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste”. (N. tr.)

13. Pascal, *Cugetări*, ed. Aion, op. cit., p. 280. Întregul pasaj al acestei cugetări sună astfel: “Dreptatea este întotdeauna supusă contestațiilor, forța se recunoaște fără împotrivire. Astfel, nu s-a putut da forță dreptății pentru că forța a contestat dreptatea și a zis că este nedreaptă și că numai ea, forța, este dreaptă. Și astfel, neputînd da forță dreptății, s-a dat dreptate celui puternic”. În original (ed. Brunschvicg): “Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste”. (N. tr.)

14. Pascal, *Pensées*, op. cit., § 294, p. 467. Sublinierea îmi aparține. [Pascal, *Cugetări*, ed. Aion, op. cit., p. 278, traducere ușor modificată.]

Montaigne vorbea, într-adevăr – sînt cuvintele lui –, despre un “fundament mistic” al autorității legilor:

“Or, legile își mențin creditul nu pentru că sînt drepte, ci pentru că sînt legi. Mulțumită fundamentului mistic al autorității lor, căci nu au vreun altul (...) Cine li se supune pentru că sînt drepte nu li se supune tocmai pentru ceea ce ar trebui să li se supună”¹⁵.

În mod vizibil, Montaigne deosebește aici legile, adică dreptul, de dreptate. Dreptatea dreptului, dreptatea ca drept nu este dreptatea însăși. Legile nu sînt drepte ca urmare a faptului că sînt legi. Nu pentru că sînt drepte ne supunem noi lor, ci pentru că au autoritate. Cuvîntul “credit” poartă întreaga încărcătură a propoziției și justifică aluzia la caracterul “mistic” al autorității. Autoritatea legilor nu se bazează decît pe credința noastră în ele. Noi credem în ele – iată singurul lor fundament. Acest act de credință nu constituie un fundament ontologic sau rațional. Mai rămîne doar de văzut ce anume înseamnă *a crede*.

Treptat doar, puțin cîte puțin, va deveni clar – dacă așa ceva e cu putință și dacă ține de o valoare de claritate – ce anume poate să se înțeleagă prin formula “fundament mistic al autorității”. Este adevărat că Montaigne mai scrisese și următoarele, care la rîndul lor se cer interpretate dincolo de suprafața lor pur convențională și convenționalistă: “... chiar dreptul nostru conține, zice-se, ficțiuni legitime pe care el își întemeiază adevărul dreptății sale”¹⁶. Ce este o ficțiune legitimă? Și ce anume vrea să însemne a întemeia adevărul dreptății? Iată doar cîteva dintre întrebările ce ne așteaptă. Montaigne propunea o analogie între acest supliment de ficțiune legitimă, altfel spus necesară pentru a întemeia adevărul dreptății, și suplimentul de artificiu pe care îl presupune o deficiență a naturii, ca și cum absența unui drept natural ar impune un surplus de drept istoric sau de drept pozitiv, adică un plus de ficțiune, așa cum – este apropierea pe care Montaigne o propune – “femeile folosesc dinți de fildeș acolo unde dinții lor naturali lipsesc și, în locului tenului lor adevărat, ele își prepară unul dintr-o materie străină... se împodobesc cu o frumusețe falsă și de împrumut: la fel procedează și

15. Montaigne, *Essais*, III, cap. XIII, “De l’expérience”, [Gallimard, Paris, 1950], “Bibliothèque de la Pléiade”, p. 1203. [În original: “Or les loix se maintiennent en credit, non parce qu’elles sont justes, mais par ce qu’elles sont loix. C’est le fondement mystique de leur autorité, elles n’en ont point d’autre. (...) Quiconque leurs obéit parce qu’elles sont justes, ne leur obéit pas justement par où il doit”. Am preferat traducerea directă a pasajului respectiv pentru că, deși există o traducere în limba română a *Eseurilor* lui Montaigne, traducere aparținînd Mariellei Seulescu și reeditată de mai multe ori, ea este realizată într-un idiom românesc ca și inexistent, inutil și artificial arhaizat, fabricat prin proiecție retrospectivă, ceea ce impune ca o urgență traducerea, în sfîrșit, așa cum se cuvine, a monumentalei opere a lui Montaigne.]

16. *Op. cit.*, II, cap. XII, p. 601.

știința (și chiar dreptul nostru conține, zice-se, ficțiuni legitime pe care el își întemeiază adevărul dreptății sale)”¹⁷.

Cugetarea lui Pascal, care pune să “stea alături” dreptatea și forța și care face din forță un fel de predicat esențial al justiției [*justice*] – cuvânt prin care el înțelege mai curînd dreptul decît dreptatea –, țintește însă, poate, dincolo de un relativism convenționalist sau utilitarist, dincolo de un nihilism, antic sau modern, care ar face din lege ceea ce uneori e denumit o “putere mascată”, dincolo de morala cinică din *Lupul și mielul* de La Fontaine, conform căreia “Legea celui mai tare este întotdeauna legea cea mai bună” (“*Might makes right*”).

În esența sa, critica pascaliană face referință la păcatul original și la coruperea legilor naturale de către o rațiune ea însăși coruptă: “Există, fără îndoială, legi naturale; dar această măreață rațiune pervertită a pervertit totul”¹⁸. Și, în alt loc: “... dreptatea noastră [dispare] în fața dreptății divine”¹⁹. (Aceste cugetări ne pregătesc pentru lectura lui Benjamin.)

Dar dacă izolăm resortul întrucîva funcțional al criticii pascalienne, dacă disociem această simplă analiză de presupuziția pesimismului ei creștin, ceea ce nu este imposibil, putem afla în ea – ca, de altfel, și la Montaigne – premisele unei filosofii critice *moderne* și chiar pe cele ale unei critici a ideologiei juridice, o desedimentare a suprastructurilor dreptului care deopotrivă ascund și oglindesc interesele economice și politice ale forțelor conducătoare ale societății. Ceea ce este oricînd posibil și, în cele mai multe din cazuri, util.

Dincolo însă de principiul și de resortul ei, această cugetare pascaliană vizează, poate, o structură mai intrinsecă, pe care o critică a ideologiei juridice n-ar trebui niciodată s-o neglijeze. Însăși apariția ca atare a justiției și a dreptului, momentul fondator și justificator al dreptului implică o forță performativă, adică, de fiecare dată, o forță interpretativă și un apel la credință: de astă dată însă nu în sensul că dreptul s-ar afla *în slujba* forței, unealtă docilă, servilă și, prin urmare, exterioară față de puterea conducătoare, ci în acela că el întreține cu ceea ce numim forță, putere sau violență o relație lăuntrică și complexă. Dreptatea, în sensul de drept (*right or law*), nu ar fi doar aservită unei forțe sau unei puteri sociale, economice, politice sau ideologice existente în afara sau anterior ei și căreia justiția ar trebui să i se supună sau să i se adapteze în funcție de utilitate. Însuși momentul întemeierii sau al instituirii ei nu este, de altfel, niciodată unul înscris în trama omogenă a unei istorii, dat fiind că o sfișie printr-o decizie. Or, operațiunea care constă în a întemeia, în a inaugura, în a justifica dreptul, în a face legea ar consta, astfel, într-o lovitură de forță, într-o violență performativă și, prin urmare, interpretativă care, în sine, nu este nici dreaptă, nici nedreaptă și

17. *Ibidem*.

18. *Pensées*, IV, § 294, p. 466. [Cugetări, ed. Aion, op. cit., p. 277.]

19. *Op. cit.*, § 233, p. 435. [Cugetări, ed. Aion, op. cit., p. 249.]

pe care nici o dreptate, nici un drept prealabil și anterior întemeietor, nici un fundament preexistent nu ar putea, prin definiție, nici s-o garanteze și nici s-o contrazică sau s-o invalideze. Nici un discurs justificator nu poate și nu trebuie să asigure rolul de metalimbaj în raport cu performativitatea limbajului întemeietor sau cu interpretarea lui dominantă.

Discursul își atinge, în acest punct, limita: în el însuși, în chiar propria lui putere performativă. Este ceea ce propun să numim aici, deplasînd oarecum și generalizînd structura, *misticul*. Există o tăcere zidită în structura violentă a actului fondator. Zidită, întemnițată, pentru că această tăcere nu este una exterioară limbajului. Acesta e sensul în care aș fi tentat să interpretez, dincolo de simplul comentariu, ceea ce Montaigne și Pascal numesc *fundamentul mistic al autorității*. Oricînd și întotdeauna se va putea reveni asupra – sau împotriva – a ceea ce fac sau spun eu aici, a ceea ce spun eu că are loc la originea oricărei instituii. Voi folosi, prin urmare, cuvîntul “mistic” într-un sens pe care îndrăznesc să-l numesc mai curînd wittgensteinian. Fragmentele citate din Montaigne și din Pascal, ca și tradiția din care ele fac parte, ca și interpretarea lor oarecum activă propusă de mine, ar putea fi convocate la discutarea de către Stanley Fish, în “Force” (cf. *Doing What Comes Naturally*²⁰), a “conceptului de lege” (“the Concept of Law”) al lui Hart și al altora cîțiva, printre care, implicit, și Rawls, criticat el însuși de către Hart, ca și la nenumărate dezbateri luminate de anumite texte ale lui Sam Weber referitoare la caracterul agonistic și nu doar intrainstituțional sau monoinstituțional al anumitor conflicte, din *Institution and Interpretation*²¹.

Dat fiind că originea autorității, întemeierea sau temelia, impunerea legii nu se pot sprijini, prin definiție, decît pe ele însele, înseamnă că, în sine, ele constituie o violență lipsită de orice temei. Ceea ce nu vrea să însemne că ele ar fi nedrepte în sine, în sensul de “ilegale” sau de “ilegitime”. În momentul întemeierii lor, ele nu sînt nici legale, nici ilegale. Ele excedează opoziția dintre întemeiat și neîntemeiat, ca și pe aceea dintre orice fel de fundaționism și orice fel de antifundaționism. Chiar dacă succesul performativelor întemeietoare ale unui drept (de exemplu, și este mai mult decît un simplu exemplu, ale unui stat ca garant al unui anumit drept) presupune existența unor condiții și a unor convenții prealabile (în spațiul național sau internațional, de exemplu), aceeași limită “mistică” își va face de fiecare dată apariția la originea presupusă a respectivelor condiții, reguli sau convenții, ca și la aceea a interpretării lor dominante.

În structura astfel descrisă, dreptul este esențialmente *deconstructibil*, fie pentru că este întemeiat, altfel spus construit pe straturi textuale interpretabile și transformabile (este însăși istoria dreptului, posibila și necesara transformare, uneori chiar ameliorare a dreptului), fie pentru că, prin definiție,

20. Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally, Change and the Rhetoric of Theory in Literary and Legal Studies*, Duke University Press, Durham and London, 1989.

21. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

temeiul său ultim este unul neîntemeiat. Că dreptul este deconstructibil nu constituie o nenorocire. Ar putea fi chiar, dimpotrivă, șansa politică a oricărui progres istoric. Paradoxul pe care aş vrea să-l supun discuției e însă următorul: tocmai această structură deconstructibilă a dreptului, sau, dacă preferați, a dreptății ca drept este cea care asigură, în același timp, și posibilitatea deconstrucției. Dreptatea însăși, dacă așa ceva există, în afara dreptului sau mai presus de acesta, nu este deconstructibilă. După cum nici deconstrucția însăși, dacă așa ceva există. *Deconstrucția este dreptatea însăși*. Poate tocmai datorită faptului că dreptul (pe care mă voi strădui, prin urmare, să-l deosebesc, de fiecare dată, de dreptate) este constructibil, într-un sens care excedează opoziția dintre convenție și natură, poate tocmai datorită faptului că excedează această opoziție este el constructibil, deci deconstructibil și, mai mult decât atât, face el posibilă deconstrucția sau măcar exercitarea unei deconstrucții care privește, la urma urmelor, întotdeauna probleme de drept și problema dreptului. De unde următoarele trei propoziții:

1. Deconstructibilitatea dreptului (de exemplu) face deconstrucția posibilă.
2. Indeconstructibilitatea dreptății face și ea deconstrucția posibilă, ba chiar se confundă cu ea.
3. Consecință: deconstrucția are loc în intervalul care desparte indeconstructibilitatea dreptății de deconstructibilitatea dreptului. Ea este posibilă ca experiență a imposibilului doar acolo unde, chiar dacă nu există ca atare, chiar dacă nu este *prezentă*, nu încă sau niciodată, *există* dreptate. Pretutindeni unde X-ul dreptății poate fi înlocuit, tradus, determinat ar trebui să se spună: deconstrucția este posibilă, ca imposibilă, în măsura în care (acolo unde) *există* X (indeconstructibil), prin urmare în măsura în care (acolo unde) *există* (indeconstructibilul).

Altfel spus, ipoteza și propozițiile către care bîjbîi eu aici ar impune mai curînd ca subtitlu: dreptatea ca posibilitate a deconstrucției, structura dreptului sau a legii, a întemeierii sau a autoautorizării dreptului ca posibilitate de exercitare a deconstrucției. Sînt sigur că nu e foarte clar. Sper însă, fără a putea să fiu sigur, că va deveni ceva mai limpede în cele ce urmează.

Spuneam că n-am început încă. N-am să încep, poate, niciodată, iar colocviul de față va rămîne, poate, lipsit de *keynote*. Și totuși am început deja. Îmi iau dreptul – ce drept mi-l dă? – să multiplic protocoalele și ocolurile. Începusem prin a declara că sînt îndrăgostit de cel puțin două dintre expresiile dumneavoastră idiomatice. Una era “*enforceability*”, cealaltă, utilizarea tranzitivă a verbului “*to address*”. În franceză te adresezi cuiva, adresezi o scrisoare sau un cuvînt, utilizare de asemenea tranzitivă, fără a fi sigur că acestea vor ajunge la destinație, dar nu adresezi o problemă. Și cu atât mai puțin pe cineva. M-am angajat în seara aceasta, prin contract, să “adrez” o problemă în engleză, adică să merg drept spre ea și spre dumneavoastră, tematic și fără ocol, adresîndu-mă dumneavoastră în propria dumneavoastră limbă. Între drept, rectitudinea adresei, direcție și echitate ar trebui găsită comunicația unei linii directe și ar trebui să ne găsim pe direcția cea bună. De ce i s-a dus deconstrucției faima, justificată sau nu, că tratează

lucrurile *oblic*, indirect, în stil indirect, cu atât de multe ghilimele și întrebînd mereu dacă lucrurile ajung la adresa indicată? E meritată această faimă? Și, meritată sau nu, cum se explică ea?

Avem deci, deja, în chiar faptul că vorbesc limba celuilalt și că renunț la a mea, în faptul că mă predau celuilalt, un amestec cu totul special de forță, justețe și justiție. Și trebuie, este o datorie să “adrez”, cum spuneți dumneavoastră în limba dumneavoastră, problemele infinite, infinite ca număr, infinite ca istorie, infinite ca structură pe care le conține titlul *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Știm însă, deja, că problemele acestea nu sînt infinite pentru că sînt infinit de multe sau pentru că își au rădăcinile în infinitul unor memorii sau al unor culturi (religioase, filosofice, juridice etc.) imposibil de stăpînit. Ele sînt infinite, dacă se poate spune așa, *prin ele însele*, datorită faptului că necesită experiența însăși a aporiei, care nu este fără legătură cu ceea ce numeam, adineauri, *misticul*.

Prin faptul că ele necesită însăși *experiența aporiei* se pot înțelege două lucruri deja suficient de complicate.

1. O *experiență* este, așa cum chiar numele ei o arată, o traversare, ea trece prin și se îndreaptă către o destinație spre care găsește trecerea. *Experiența* își găsește locul de trecere, este posibilă. Or, în acest sens, o *experiență* deplină a aporiei, adică a ceea ce nu permite trecerea, nu este posibilă. *Aporia* este o ne-cale. Din acest punct de vedere, dreptatea ar fi experiența a ceva a cărui experiență nu poate fi avută. Ne vom izbi imediat de mai mult de o singură aporie de care nu vom putea trece.

2. Cred însă că nu există dreptate fără o astfel de experiență, oricît de imposibilă, a aporiei. Dreptatea este o experiență a imposibilului. O voință, o dorință, un imperativ de dreptate a căror structură nu ar constitui o experiență a aporiei n-ar avea nici cea mai mică șansă să fie ceea ce sînt, un *just apel* al dreptății. Ori de cîte ori lucrurile trec sau se petrec bine, ori de cîte ori are loc o aplicare liniștită a unei bune reguli la un caz particular, la un exemplu corect subsumat, în conformitate cu o judecată determinată, dreptul este, poate, uneori satisfăcut, dar putem să fim siguri că dreptatea nu este niciodată.

Dreptul nu este totuna cu dreptatea. Dreptul ține de calcul, și este drept să existe drept, însă dreptatea este incalculabilă, ea impune calculul cu incalculabile; iar experiențele aporetice sînt niște experiențe pe cît de improbabile, pe atât de necesare ale dreptății, adică ale unor momente în care *decizia* ce desparte dreptul de nedrept nu este nicicînd asigurată de vreo regulă.

Trebuie deci să mă *adrez* dumneavoastră și să “adrez” chestiuni, trebuie să fac aceste lucruri foarte pe scurt și într-o limbă care îmi este străină. Pentru a le face foarte pe scurt ar trebui să le fac cît mai direct cu putință, îndreptîndu-mă cît se poate de drept, fără ocoluri, fără alibiuri istorice, fără mers oblic, spre dumneavoastră, pe de o parte, primii destinatari presupuși ai acestui discurs, dar și, pe de altă parte, către locul de decizie esențial în privința acestor probleme. Adresa, ca și direcția, ca și rectitudinea spun ceva ce are legătură cu dreptul, și ceea ce nu trebuie uitat atunci cînd vrei

dreptate, cînd vrei să fii drept este tocmai rectitudinea adresei. “*Il ne faut pas manquer d’adresse*”²², aş spune în franceză, dar, mai presus de toate, nu trebuie să greşeşti adresa, nu trebuie să te înşeli în privinţa adresei. Or, se întîmplă că adresa este întotdeauna singulară. O adresă este întotdeauna singulară, idiomatică, în vreme ce dreptatea, ca drept, pare a presupune, de fiecare dată, generalitatea unei reguli, a unei norme sau a unui imperativ universal. Cum se poate împăca actul de justiţie, care trebuie să aibă de fiecare dată în vedere o singularitate, nişte indivizi, nişte grupuri, nişte existenţe de neînlocuit, altul sau *eu* ca altul, într-o situaţie unică, cu regula, norma, valoarea sau imperativul dreptăţii, care au obligatoriu o formă generală, chiar dacă această generalitate prescrie o aplicare de fiecare dată singulară? Dacă m-aş mulţumi cu aplicarea unei reguli drepte, fără spirit de dreptate şi fără să inventez, într-o oarecare măsură, de fiecare dată regula şi exemplul, m-aş afla, poate, la adăpost de critică, sub protecţia dreptului, aş acţiona, desigur, conform dreptului obiectiv, dar nu aş fi drept. Aş acţiona, cum ar spune Kant, *conform* datoriei, dar nu şi *din* datorie sau *din* respect faţă de lege. Se poate vreodată spune: o acţiune este nu doar legală, ci şi dreaptă? O persoană este nu numai în dreptul său, ci şi în dreptate? Cutare e drept, o decizie e dreaptă? Se poate vreodată spune: ştii că sînt drept? Ceea ce aş dori să arăt este că o astfel de asigurare este esenţialmente imposibilă, exceptînd, fireşte, cazurile de conştiinţă împăcată cu sine şi de mistificare. Mai îngăduiţi-mi însă încă un ocol.

A te adresa cuiva în limba lui reprezintă, pare-se, condiţia oricărei dreptăţi posibile, dar, totodată, aşa ceva pare nu numai imposibil în fapt (avînd în vedere că eu nu pot să vorbesc limba altcuiva decît în măsura în care mi-o însuşesc şi o asimilez după legea unui terţ implicit), ci de-a dreptul exclus de dreptatea ca drept, în măsura în care aceasta pare a presupune un element de universalitate, recursul la un terţ care suspendă unilateralitatea şi singularitatea idiomurilor.

Ori de cîte ori mă adresez cuiva în engleză este, pentru mine, o încercare. Pentru destinatarul meu, ca şi pentru dumneavoastră, acum, de asemenea, bănuiesc. Mai curînd decît să vă explic de ce şi să pierd, astfel, timp, am să încep *in medias res*, cu cîteva observaţii care leagă, pentru mine, gravitatea angoasantă a acestei probleme a limbii de cheştiunea dreptăţii, a posibilităţii dreptăţii.

Pe de o parte, din raţiuni fundamentale, ni se pare drept să “facem dreptate”, cum se spune în franceză, într-un idiom dat, într-o limbă în care toţi “subiecţii” implicaţi se presupune că sînt competenţi, adică în stare să înţeleagă şi să interpreteze; toţi “subiecţii”, altfel spus cei care stabilesc legile, cei care judecă şi cei care sînt judecaţi, martori în sens larg şi în sens restrîns, toţi garanţii exerciţiului justiţiei sau, mai exact, al dreptului. Este nedrept să judeci pe cineva care nu înţelege nici care îi sînt drepturile şi nici limba în care sînt scrise legea şi judecata pronunţată etc. Am putea oferi

22. “Nu trebuie să fii nepriceput, neîndemînic, inabil.” (N. tr.)

nenumărate exemple dramatice ale unor situații de violență în care judecata are loc într-un idiom pe care persoana sau comunitatea de persoane presupuse a fi pasibile de lege nu-l înțeleg, uneori nu foarte bine, alteori deloc. Și oricât de mărunță sau de subtilă ar fi, aici, diferența de competență în cunoașterea unui idiom, violența unei nedreptăți începe în momentul în care nu toți partenerii dintr-o comunitate dată împărtășesc, în totalitate, același idiom. Dar cum, în fapt, această situație ideală nu este niciodată posibilă, putem încă de pe acum să extragem din ea unele consecințe cu privire la ceea ce titlul colocviului nostru numește “posibilitatea dreptății”. Violența acestei nedreptăți, care constă în judecarea cuiva care nu înțelege idiomul în care se pretinde, cum se spune în franceză, că “se face dreptate”, nu este o violență oarecare, o nedreptate oarecare. Această nedreptate presupune faptul că celălalt, victima nedreptății de limbă, dacă se poate spune așa, aceea pe care toți ceilalți o suspectează, este în stare de folosirea unei limbi în general, este om, adică animal vorbitor, în accepția pe care noi, oamenii, o conferim termenului de “limbaj”. A existat, de altfel, o vreme, nici îndepărtată și nici măcar încheiată, când “noi, oamenii, ‘însemna’ noi, europenii adulți, de sex masculin, albi, carnivori și capabili de sacrificii”.

În spațiul în care eu situez aceste cuvinte sau reconstitui acest discurs, nu se va vorbi niciodată despre nedreptate sau despre violență față de un animal și cu atât mai puțin față de un vegetal sau față de o piatră. Un animal poate fi făcut să sufere, dar niciodată nu se va spune, în sensul zis propriu, că este vorba, în cazul său, de un subiect lezat, de victima unei crime, a unui omor, a unui viol sau a unui furt, a unui jurământ strîmb, fapt cu atât mai adevărat, *a fortiori* – se consideră –, în cazul a ceea ce poartă denumirea de regn vegetal sau mineral ori al unor specii intermediare precum buretele. Au existat și continuă să existe, în interiorul speciei umane, o mulțime de “subiecți” nerecunoscuți ca subiecți și tratați ca animale (avem aici întreaga istorie neîncheiată la care făcusem, în trecere, aluzie acum o secundă). Ceea ce numim, atât de confuz, animal, altfel spus viul ca atare fără nimic în plus, nu constituie un subiect al legii sau al dreptului. Opoziția dintre drept și nedrept nu are nici un sens în ceea ce-l privește. Chiar și în cazul proceselor intentate unor animale (au existat!) sau al urmărilor penale declarate împotriva celor care chinuiesc animalele (anumite legislații europene prevăd așa ceva și vorbesc nu numai despre drepturile omului, ci și despre dreptul animalului în general), nu avem de-a face decît fie cu niște arhaisme, fie cu niște fenomene încă marginale și rare, neconstitutive pentru cultura noastră. În cultura noastră, sacrificiul animal este fundamental, dominant și beneficiază de cea mai avansată tehnologie industrială, la fel ca și experimentarea biologică pe animal, atât de vitală pentru modernitatea noastră. Așa cum am încercat să arăt în altă parte²³, sacrificiul carni-

23. Despre animalitate, cf. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, [Paris], 1987. În ceea ce privește sacrificiul și cultura carnivoră, “Il faut bien manger – ou le calcul du sujet”, in *Points de suspension*, Galilée, [Paris], 1992.

vor este esențial în ceea ce privește structura subiectivității, altfel spus și în ceea ce privește fundamentul subiectului intențional, diferența dintre lege și drept, dreptate și drept, dreptate și lege deschizându-se, în acest punct, asupra unui abis. De care nu mă apropii pentru moment – ca, de altfel, nici de afinitatea dintre sacrificiul carnivor, aflat la temelia culturii noastre și a dreptului nostru, și toate canibalismele, simbolice sau nu, ce structurează intersubiectivitatea în cadrul alăptării, iubirii, doliului și, de fapt, toate apropierile simbolice și lingvistice.

Dacă vrem totuși să vorbim despre nedreptate, violență sau lipsă de respect față de ceea ce, atât de confuz, continuăm să numim “animal” – problema este mai actuală ca oricând (inclusiv deci în ea, din perspectiva deconstrucției, un întreg ansamblu de probleme referitoare la carno-falogocentrism) –, va trebui să reconsiderăm totalitatea axiomaticii metafizico-antropocentrice care domină, în Occident, gândirea cu privire la drept și nedrept.

O primă consecință se întrevăde deja, încă de la acest prim pas: deconstruirea separațiilor ce instituie subiectul uman (de preferință și în mod paradigmatic masculul adult mai curînd decît femeia, copilul sau animalul) ca măsură a justului și a injustului nu conduce obligatoriu spre injustiție și nici spre ștergerea opoziției dintre drept și nedrept, ci, poate, în numele unui imperativ mai avid de dreptate, la reinterpretarea întregului aparat de limite în interiorul căruia o istorie și o cultură au putut să-și închidă criteriologia. Urmînd ipoteza pe care, pentru moment, n-o întrevăd decît superficial, ceea ce numim în chip curent deconstrucție nu corespunde cîtuși de puțin, conform confuziei pe care unii au interesul s-o răspîndească, unei abdicări cvasinihiliste în fața problemei etico-politico-juridice a dreptății și în fața opoziției dintre drept și nedrept, ci unei duble mișcări pe care aș schematiza-o astfel:

1. Simțul unei responsabilități fără limite și deci în chip necesar excesive, incalculabile față de memorie; și, în consecință, sarcina de a reaminti istoria, originea și sensul, deci limitele conceptelor de justiție, lege și drept, ale valorilor, normelor și prescripțiilor impuse și sedimentate în ele și devenite, în felul acesta, mai mult sau mai puțin lizibile sau presupuse. Cît privește ceea ce ni s-a transmis sub denumirea de dreptate, și nu doar într-o singură limbă, *sarcina* unei memorii istorice și interpretative se află în chiar inima deconstrucției. Nu este doar o sarcină filologico-etimologică sau o sarcină de istoric, ci responsabilitatea față de o moștenire care este, totodată, și moștenirea unui imperativ sau a unui mănunchi de porunci. Deconstrucția este deja *dată în gaj, angajată* în această exigență de dreptate infinită, care poate îmbrăca aspectul “misticului” despre care vorbeam adineauri. Trebuie să fim drepti față de dreptate și cea dintîi dreptate pe care noi trebuie s-o facem dreptății este s-o auzim, să încercăm să înțelegem de unde vine, ce vrea de la noi, știind foarte bine că o face prin intermediul unor idiomuri singulare (*Diké, Jus, justitia, justice, Gerechtigheit*, pentru a ne limita numai la idiomuri europene pe care s-ar cuveni, poate, să le delimităm către sau pornind de la altele: asupra acestei probleme vom reveni). Mai trebuie, de

asemenea, reamintit și faptul că această dreptate se adresează întotdeauna unor singularități, singularității celuilalt, în pofida sau tocmai datorită pretenției lui la universalitate. Prin urmare, a nu ceda nici o clipă asupra acestui punct, a menține tot timpul în alertă chestionarea cu privire la originea, temeiurile și limitele aparatului nostru conceptual, teoretic și normativ din jurul justiției reprezintă, din punctul de vedere al unei deconstrucții riguroase, orice numai o neutralizare a interesului pentru dreptate, o insensibilitate față de nedreptate nu. Ci, dimpotrivă, o supralicitare hiperbolică a imperativului de dreptate, o sensibilitate exacerbată față de un soi de disproporție esențială care trebuie să încrusteze excesul și inadecvarea în chiar sînul ei. Ceea ce împinge la denunțarea nu numai a limitelor teoretice, ci și a nedreptăților concrete, a efectelor celor mai sensibile pe care le manifestă conștiința împăcată, care se oprește, dogmatic, doar la una sau alta dintre determinările moștenite ale dreptății.

2. Această responsabilitate față de memorie este o responsabilitate față de conceptul însuși de responsabilitate care ordonează justiția și justețea comportamentelor noastre, ale deciziilor noastre teoretice, practice, etico-politice. Acest concept de responsabilitate nu poate fi separat de o întreagă rețea de concepte conexe (proprietate, intenționalitate, voință, libertate, conștiință, conștiință de sine, subiect, eu, persoană, comunitate, decizie etc.). Orice deconstruire a acestei rețele de concepte, în stadiul lor dat sau predominant, poate semăna cu o iresponsabilitate exact în momentul în care, dimpotrivă, deconstrucția cheamă tocmai la un surplus de responsabilitate. Dar în momentul în care creditul unei axiome e suspendat prin deconstrucție, în chiar acest moment structural obligatoriu se poate crede oricînd că nu mai există loc pentru dreptate, nici pentru dreptatea ca atare și nici pentru interesul teoretic arătat problemelor dreptății. Este, acesta, un moment de suspendare, răstimpul acelei *epokhé* fără de care, într-adevăr, deconstrucția nu este posibilă. El nu este un simplu moment: posibilitatea lui trebuie să rămînă structural prezentă în exercițiul oricărei responsabilități, dacă aceasta nu vrea să se abandoneze somnului dogmatic, deci să se renege pe sine. Astfel încît acest moment se debordează pe sine. Devine cu atît mai angoasant. Cine însă ar putea să emită pretenția de a fi drept fără să plătească prețul angoasei? Acest moment de suspensie angoasantă deschide, totodată, și intervalul spațiului în care au loc transformări și chiar revoluții juridico-politice. El nu-și poate afla rațiunea de-a fi, nu-și poate dobîndi mișcarea și elanul care-i sînt proprii (un elan care, el, nu poate fi suspendat) decît din exigența unui surplus sau a unui supliment de dreptate, deci din experiența unei inadecvări sau a unei incalculabile disproporții. Căci, în sfîrșit, de unde ar putea să-și ia deconstrucția forța, mișcarea și motivația care-i sînt proprii dacă nu tocmai din acest apel mereu neîmplinit, aflat mai presus de determinațiile date a ceea ce poartă, în contexte determinate, numele de dreptate, de posibilitate a dreptății?

Această disproporție se cere însă interpretată. Dacă aș afirma că nu cunosc nimic mai drept decît ceea ce numesc, astăzi, deconstrucție (nimic mai

drept; nu spun: nimic mai legal sau nimic mai legitim), știu, mai mult ca sigur, că aş surprinde și aş șoca, nu numai pe adversarii neîmpăcați ai numitei deconstrucții sau a ceea ce ei își imaginează sub acest nume, ci și pe cei care trec sau se consideră a fi adepții și practicanții ei. Așa că nu am să afirm acest lucru, cel puțin nu în această formă, nu direct și nu fără precauția cîtorva ocoluri.

Așa cum prea bine știm, în multe țări, în trecut, dar încă și azi, una dintre violențele fundamentale ale legii și ale impunerii dreptului statal a constat în impunerea unei limbi unor minorități naționale sau etnice regrupate de către statul cu pricina. Așa s-a întîmplat în Franța, de pildă, în două rînduri cel puțin, o dată cînd decretul de la Villers-Cotterêts²⁴ a consolidat unitatea statului monarhic impunînd franceza ca limbă juridico-administrativă și interzicînd ca latina, limbă a dreptului și a bisericii, să le mai permită tuturor locuitorilor de pe cuprinsul regatului să se lase reprezentați într-o limbă comună, de către un avocat-interpret, fără impunerea acestei limbi particulare care mai era încă, pe vremea aceea, franceza. Este adevărat că și latina exercita, deja, o violență. Trecerea de la latină la franceză n-a marcat altceva decît tranziția de la o violență la alta. Cel de-al doilea mare moment al impunerii a fost acela al Revoluției Franceze, cînd unificarea lingvistică a îmbrăcat deseori turnuri pedagogice dintre cele mai represive, în orice caz dintre cele mai autoritare. Nu mă voi angaja în istoria acestor exemple. Am putea găsi și altele, în Statele Unite de pildă, ieri și azi. În această țară, problema lingvistică este încă și va mai continua să fie multă vreme acută, în acest loc precis în care problemele politicii, ale educației și ale dreptului sînt de nedespărțit.

Să ne îndreptăm acum, să mergem acum de-a dreptul, fără nici cel mai mic ocol prin memoria istorică, către enunțarea formală, abstractă, a cîtorva aporii, cele în care, între drept și dreptate, deconstrucția își află sălașul sau, mai curînd, instabilitatea privilegiată. În general, deconstrucția e practică în două stiluri, pe care cel mai adesea ea le grefează unul pe celălalt. Un stil adoptă ținuta demonstrativă și aparent nonistorică a paradoxurilor logico-formale. Celălalt, mai istoric și mai anamnezic, pare a proceda prin lecturi de texte, prin interpretări minuțioase și prin genealogii. Îngăduiți-mi să mă dedau, pe rînd, ambelor acestor exerciții.

Enunț mai întîi sec, direct, "adresez" următoarele aporii. Este vorba, de fapt, despre un unic potențial aporetic ce se distribuie la infinit. N-am să iau decît cîteva exemple. Aici ele vor presupune, iar dincolo vor explicita sau vor produce o distincție între dreptate și drept, o distincție dificilă și instabilă între, pe de o parte, dreptate (infinită, incalculabilă, nesupusă regulii, străină simetriei, eterogenă și heterotropă) și, pe de altă parte, exercitarea dreptă-

24. Castel construit în secolul al XVI-lea în Aisne, în care François I a edictat, în 1539, o reorganizare a justiției franceze, impunînd folosirea limbii franceze în locul limbii latine pentru ordonanțe și procese și le-a cerut preoților să țină evidența botezurilor din parohiile lor. (N. tr.)

ții, a justiției ca drept, ca legitimitate sau ca legalitate, ca dispozitiv stabilizabil, statutar și calculabil, ca sistem de prescripții reglementate și codificate. Înclin, pînă la un anumit punct, să apropii conceptul de dreptate – pe care tind să-l disting, aici, de cel de drept – de acela al lui Lévinas. Îmi vine să fac acest lucru tocmai în virtutea acestei infinități și a raportului eteronomic cu semenul, cu chipul aproapelui care îmi poruncește, a cărui infinitate nu pot s-o tematizez și căruia îi sînt ostatic. În *Totalitate și Infinit*²⁵, Lévinas scrie: “(...) relația cu celălalt – adică (...) dreptate[a]”, dreptate pe care, în alt loc, el o definește ca fiind “directețe [droiture] a întîmpinării făcute chipului”²⁶. Directețea nu se reduce, firește, la drept și nici la “adresa”, la “direcția” despre care vorbim de ceva vreme, cu toate că cele două valori nu sînt lipsite de o anumită legătură, legătura comună pe care amîndouă o întretin cu o anumită rectitudine.

Lévinas vorbește despre un drept infinit: în ceea ce el numește “umanismul iudaic”, care are la bază nu “conceptul de om”, ci pe acela de celălalt [autrui]²⁷; “întinderea dreptului celui alt” este aceea a unui “drept practic infinit”²⁸. Echitatea, aici, nu este totuna cu egalitatea, cu proporționalitatea calculată, cu repartizarea echitabilă sau cu justiția distributivă; ea este, dimpotrivă, disimetria absolută. Iar noțiunea levinasiană de dreptate s-ar apropia, mai curînd, de echivalentul ebraic a ceea ce noi am traduce, poate, prin “sfințenie”. Cum însă există alte probleme pe care le pune acest dificil discurs al lui Lévinas, nu mă pot mulțumi, aici, să preiau din el o trăsătură conceptuală fără să risc producerea unor confuzii sau a unor analogii. N-am să insist, așadar, în această direcție.

Lucrurile ar fi însă simple dacă această distincție între dreptate și drept ar fi cu adevărat o distincție, o opoziție a cărei funcționare ar rămîne logic reglată și ușor de stăpînit. Se întîmplă însă că dreptul pretinde a se exercita în numele dreptății și că dreptatea cere să fie instalată într-un drept care trebuie să fie exercitat (constituit și aplicat, “enforced”, prin forță). Deconstrucția își are locul și se deplasează, întotdeauna, între cele două.

Iată, așadar, cîteva exemple de aporii.

1. Prima aporie: epokhé²⁹ a regulii

Axioma noastră cea mai comună spune că, pentru a fi drept (sau nedrept), pentru a exercita justiția (sau a o viola), eu trebuie să fiu liber și respon-

25. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, “Vérité et justice”, Nijhof, 1962, p. 62. [*Totalitate și Infinit. Eșeu despre exterioritate*, traducere, glosar și bibliografie de Marius Lazurca, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 70.]

26. *Ibidem*, p. 54. [*Ibidem*, op. cit., p. 63.]

27. Conform traducerii lui M. Lazurca (cf. *supra*). (N. tr.)

28. Emmanuel Lévinas, “Un droit infini”, în *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, [Paris], 1977, pp. 17–18.

29. În gr., “suspendarea credinței”, echivalentul “punerii între paranteze”, “termen folosit de

sabil pentru acțiunea mea, pentru comportamentul, gândirea și decizia mea. Despre o ființă lipsită de libertate sau care, cel puțin, nu este liberă în comiterea unui act sau a altuia, nu se va spune că decizia sa este una justă sau injustă. Însă această libertate sau această decizie a celui drept trebuie – pentru a putea fi și a putea fi numită ca atare, pentru a putea fi recunoscută ca atare – să urmeze o lege sau o prescripție, o regulă. În acest sens, în chiar autonomia ei, în chiar libertatea ei de a urma sau de a-și da o lege, ea trebuie să poată fi de ordinul calculabilului și al programabilului, ca act de echitate de pildă. Dar dacă actul ca atare nu constă decît în aplicarea unei reguli, în derularea unui program sau în efectuarea unui calcul, el ar putea fi numit legal, în conformitate cu dreptul și, poate – printr-o metaforă –, drept, însă ar fi total eronat să se spună că *decizia* ca atare a fost dreaptă. Și aceasta pur și simplu pentru că, într-un astfel de caz, n-a existat nici un fel de decizie.

Pentru a fi dreaptă, decizia unui judecător, de exemplu, trebuie nu numai să urmeze o regulă de drept sau o lege generală, ci să și-o și asume, să o și aprobe, confirmîndu-i valoarea, printr-un act de interpretare reinstauratoare, ca și cum, la limită, legea nici n-ar fi fost deja existentă, ca și cum judecătorul ar inventa-o el însuși pentru fiecă caz în parte. Nici o exercitare a dreptății ca drept nu poate fi dreaptă dacă nu constituie o “judecată cu cheltuială nouă” [*jugement à nouveaux frais*], dacă pot spune astfel traducînd liber “*fresh judgement*”, expresie englezească pe care o împrumut din articolul lui Stanley Fish, “Force”, din lucrarea *Doing What Comes Naturally*. Noua prospețime, inițialitatea acestei judecăți inaugurale poate, firește, să repete ceva – mai mult chiar, ea trebuie să fie conformă cu o lege preexistentă –, însă interpretarea reinstauratoare, reinventatoare și liber decidentă a judecătorului cu adevărat responsabil cere ca “dreptatea” pe care ea o face să nu constea doar în conformitate, în activitatea conservatoare și reproducătoare a judecății. Într-un cuvînt, pentru ca o decizie să fie cu adevărat dreaptă și responsabilă, este nevoie ca în momentul ei propriu, dacă există vreunul, ea să fie deopotrivă reglementată și fără regulă, păstrătoare a legii și suficient de distructivă sau de suspensivă față de lege pentru a fi capabilă, de fiecare dată, s-o reinventeze, s-o rejustifice, să o reinventeze fie și numai prin reafirmarea și prin noua și libera confirmare a principiului ei. Fiecare caz este cu totul altul, fiecare decizie e diferită și necesită o interpretare absolut unică, pe care nici o regulă existentă și codificată nu poate și nu trebuie, în nici un caz, s-o garanteze. Dacă o garantează cu deplină certitudine înseamnă că judecătorul nu este altceva decît o mașină de calculat ceea ce se și întîmplă uneori, ceea ce se întîmplă, de fapt, totdeauna în parte și conform unui parazitaj ireductibil al mecanicii și al tehnicii pe care îl introduce necesara iterabilitate a actelor de judecată; tocmai de aceea nici nu se poate

Husserl pentru a descrie procesul de gândire care suspendă interpretarea naturală a unei experiențe pentru a se concentra pe natura ei intrinsecă sau pe fenomenologia ei” (S. Blackburn, *Oxford Dicționar...*, op. cit., p. 352). (N. tr.)

afirma, despre judecător, că este total drept, liber și responsabil. Așa ceva nu se va putea afirma însă chiar dacă el nu va face referință la nici un drept, la nici o regulă, sau dacă, pentru că nu consideră nici o lege ca dată în afara interpretării ei, el își suspendă decizia, se oprește pe pragul indecidabilului sau improvizează în afara oricărei reguli sau a oricărui principiu. Din acest paradox rezultă că în nici un moment nu se poate spune *la prezent* că o decizie e dreaptă, pur dreaptă (adică liberă și responsabilă), nici despre cineva că este drept și cu atât mai puțin “*eu* sînt drept”. În loc de “drept” se poate, desigur, spune “legal” sau “legitim”, “conform” unui anumit drept, anumitor reguli și convenții ce autorizează un calcul, conform cu un drept însă a cărui origine întemeietoare nu face decît să amîne problma dreptății. Căci la temelia sau la instituirea acestui drept, aceeași problemă a dreptății se va fi pus și va fi fost soluționată în mod violent, altfel spus ea va fi fost îngropată, disimulată, refulată. Cea mai bună paradigmă o constituie, aici, întemeierea statelor-națiune sau actul instaurator al unei constituții care instituie ceea ce în franceză se numește *stare de drept* [*état de droit*].

2. A doua aporie: obsesia indecidabilului

Nici o justiție nu se exercită, nici un fel de dreptate nu se face, nici un act de dreptate nu devine efectiv și nu poate fi determinat sub forma dreptului fără o decizie tranșantă. Această decizie de dreptate nu constă numai în forma ei finală, de exemplu într-o sancțiune penală, echitabilă sau nu, existentă în ordinea justiției proporționale sau distributive. Ea începe, ar trebui să înceapă, de drept sau în principiu, o dată cu inițiativa care constă în a lua cunoștință, a citi, a înțelege, a interpreta regula și chiar a calcula. Căci în timp ce calculul rămîne calcul, *decizia de a calcula* nu este de ordinul calculabilului – și nici nu trebuie să fie.

Tema indecidabilității este pusă adeseori în legătură cu deconstrucția. Or, indecidabilul nu reprezintă doar oscilarea între două semnificații sau între două reguli contradictorii și puternic determinate, ci și imperative (de exemplu, în cazul de față, respectarea dreptului universal și a echității, dar și, deopotrivă, a singularității de fiecare dată eterogene și unice a exemplului nesubsumabil). Indecidabilul nu este doar oscilarea sau tensiunea între două decizii. Indecidabilă este experiența a ceea ce, străin, eterogen față de ordinea calculabilului și a regulii, *are obligația* – despre *obligație* trebuie să fie vorba – de a deveni totuși accesibil deciziei imposibile care ține seama de drept și de regulă. O decizie care n-ar trece prin proba indecidabilului n-ar fi o decizie liberă, n-ar fi decît aplicarea programabilă și derularea fără întreruperi a unui proces calculabil. Ea ar fi, probabil, legală, dar n-ar fi și dreaptă. Însă nici în momentul de suspendare adus de indecidabil ea nu este dreaptă, căci numai o decizie efectivă poate să fie justă. Pentru susținerea acestui enunț, “numai o decizie efectivă e justă”, nu este nevoie să legăm decizia de structura unui subiect sau de forma propozițională a unei judecăți. Am putea, chiar, să afirmăm, dintr-un anumit punct de vedere – cu riscul,

desigur, de a șoca – , că un subiect nici nu poate să decidă vreodată ceva: el este tocmai cel *căruia* o decizie nu poate să-i survină decît sub forma unui accident periferic ce nu afectează identitatea esențială și prezența substanțială la sine care fac dintr-un subiect un subiect – dacă, desigur, alegerea acestui cuvînt nu este arbitrară, cel puțin, și dacă ne încredem în ceea ce, într-adevăr, se așteaptă întotdeauna, în cultura noastră, din partea unui “subiect”.

O dată proba indecidabilului trecută (dacă așa ceva este cu puțință, însă această posibilitate nu este pură, ea nu este nicicînd o posibilitate ca oricare alta: amintirea indecidabilității trebuie să lase o urmă vie; care să marcheze pentru totdeauna o decizie ca fiind cu adevărat o decizie), ea din nou a umat o regulă, o regulă dată, inventată sau reinventată, reafirmată: ea nu mai este *în mod prezent* dreaptă, *pe deplin* justă. În nici un moment o decizie nu pare a putea să fie numită în mod prezent și pe deplin dreaptă: ea fie nu a fost încă luată în conformitate cu o regulă, și atunci nimic nu ne autorizează s-o considerăm dreaptă, fie a ascultat deja de o regulă – dată, primită, confirmată, păstrată sau reinventată – pe care, la rîndu-i, nimic nu o garantează în mod absolut; și, de altfel, dacă ar fi garantată, decizia ar redeveni calcul și n-am mai putea s-o numim dreaptă. Iată de ce proba indecidabilului, despre care am spus că trebuie să fie străbătută de orice decizie demnă de acest nume, nu este niciodată cu adevărat trecută sau depășită, ea nu constituie nici o clipă un moment surmontat sau depășit (*aufgehoben*) prin decizie. Indecidabilul rămîne prins, adăpostit, ca o fantomă măcar, însă ca o fantomă esențială, în orice decizie, în evenimentul oricărei decizii. Fantomaticitatea lui deconstruiește din interior orice garanție a prezenței, orice certitudine și orice pretinsă criteriologie ce ne asigură de dreptatea unei decizii, în fapt de însuși evenimentul unei decizii. Cine va putea vreodată să garanteze că o decizie a avut, ca atare, loc? Că ea, urmînd cine știe ce drum ocolit, nu a servit cumva o cauză, un calcul, o regulă fără, măcar, acea suspendare imperceptibilă care decide liber în privința aplicării sau nu a unei reguli?

O axiomatică subiectală a responsabilității, conștiinței, intenționalității și proprietății ordonează discursul juridic actual dominant; ea ordonează și categoria deciziei; pînă la nivelul la care aceasta ajunge să recurgă la expertizele medicale; or, această axiomatică este de o fragilitate și de o frustete teoretică ce nu mai au nevoie să fie subliniate aici. Urmările acestei limitări nu afectează doar orice fel de decizionism (naiv sau elaborat), ele sînt cît se poate de concrete și de masive pentru a ne scuti să le mai ilustrăm cu exemple. Dogmatismul obscur care marchează discursurile referitoare la responsabilitatea unui inculpat, la starea lui mentală, la caracterul pasional, premeditat sau nu, al unei crime, incredibilele depoziții ale martorilor și ale “experților” cu privire la acest subiect ar fi suficiente pentru a atesta, de fapt pentru a dovedi că nici o rigoare critică sau criteriologică și nici o cunoaștere nu pot fi dobîndite în această privință.

Această a doua aporie – această a doua formă a aceleiași aporii – vine deja să confirme: dacă există o deconstrucție a tuturor prezumțiilor cu

privire la certitudinea determinată a unei dreptăți prezente, și ea operează, la rîndu-i, pe baza unei "idei de dreptate" infinite, înfinită pentru că ireductibilă, ireductibilă pentru că datorată celui alt, datorată celui alt mai înainte de orice contract, pentru că ea este *venită*, venire a celui alt ca singularitate de fiecare dată cu totul alta. Invincibilă în fața oricărui scepticism, cum s-ar putea spune vorbind în felul lui Pascal, această "idee de dreptate" pare indestructibilă în caracterul ei afirmativ, în exigența ei de dăruire fără schimb, fără circulație, fără recunoștință, fără cerc economic, fără calcul și fără regulă, fără rațiune sau raționalitate teoretică, în sensul de matrice regulatoare. Am putea deci recunoaște, ba chiar acuza existența, în sînul ei, a unei nebunii. Și poate chiar a unui alt fel de mistică. Iar deconstrucția este ne bună după această dreptate. Nebună de această dorință de dreptate. Această dreptate, care nu este totuna cu dreptul, constituie însăși mișcarea deconstrucției aflate în desfășurare în sînul dreptului și al istoriei dreptului, în istoria politică și în istorie pur și simplu, mai înainte chiar de a se înfățișa sub chipul discursului astfel intitulat, în academia sau în cultura timpului nostru – "deconstrucționismul".

Aș ezita totuși să asimilez această "idee de dreptate" unei idei reglatoare în înțeles kantian, unui conținut oarecare al unei promisiuni mesianice (spun *conținut*, și nu formă, pentru că nici o formă mesianică, nici o mesianicitate nu lipsește vreodată dintr-o promisiune, oricare ar fi ea) sau altor orizonturi de același *tip*. Și vorbesc numai despre un *tip*, despre acel tip de orizont ale cărui specii ar fi nenumărate și concurente. Concurente, adică suficient de asemănătoare și pretinzînd, fiecare și de fiecare dată, la un privilegiu absolut și la o singularitate ireductibilă. Singularitatea locului istoric – al nostru poate, acela, în tot cazul, la care fac, obscur, referință aici – ne permite să întrevădem tipul însuși, ca origine, condiție, posibilitate și promisiune a tuturor exemplificărilor sale (mesianismul sau întruchipările mesianiste determinate de tip iudaic, creștin și islamic, ideea în sens kantian, escatoteleologia de tip neohegelian, marxist sau postmarxist etc.). Tot ea ne permite și perceperea sau conceperea unei legi a concurenței ireductibile, din direcția însă a unei margini de unde ne pîndește vertijul în clipa cînd nu vedem decît exemplificări și cînd unii dintre noi nu se mai simt angajați în concurență: alt mod de a spune că riscăm, de acum înainte, tot timpul (vorbesc, aici, cel puțin pentru mine), să nu mai fim, cum se spune în franceză, "în cursă". Însă a nu fi "în cursă" tocmai în interiorul unei curse nu-ți îngăduie să rămii în punctul de pornire sau să fii doar spectator, nici gînd de așa ceva, dimpotrivă. Dar poate că tocmai asta, cum tot în franceză se spune, "face să meargă", mai tare și mai repede, deconstrucția de pildă.

3. A treia aporie: urgența care barează orizontul cunoașterii

Unul dintre motivele care mă determină să păstrez, aici, o rezervă față de toate orizonturile, de pildă față de ideea reglatoare kantiană sau față de venirea mesianică, cel puțin în interpretarea lor convențională, este toc-

mai faptul că ele sînt niște *orizonturi*. Un orizont, cum chiar numele său în greacă o arată, este în același timp o deschidere și o mărginire a deschiderii, care definește fie un progres infinit, fie o așteptare.

Or, dreptatea, oricît de impresentabilă, nu așteaptă. Ea este tocmai ceea ce nu trebuie să aștepte. Pentru a fi direct, simplu și concis, am să spun astfel: o decizie dreaptă este cerută întotdeauna *imediat*, pe loc, cît mai repede cu putință. Ea nu își poate permite informarea infinită și cunoașterea nelimitată cu privire la limitele, regulile și imperativele ipotetice care ar putea s-o justifice. Și chiar dacă ea ar dispune de această posibilitate, chiar dacă și-ar acorda timpul, tot timpul și toate cunoștințele necesare în această privință, ei bine, momentul *deciziei ca atare*, momentul a ceea ce trebuie să fie drept *trebuie* întotdeauna să rămîină un moment finit, de urgență și de precipitare; el nu trebuie să constituie urmarea sau efectul acelei cunoașteri teoretice și istorice, al acelei reflecții sau deliberări, din moment ce decizia marchează întotdeauna întreruperea deliberării juridico- sau etico- sau politico-cognitive care o precedă și care *trebuie* s-o preceadă. Momentul luării unei decizii e nebulie pură, spune Kierkegaard. Lucru cu atît mai adevărat în ceea ce privește momentul luării unei decizii *drepte*, care trebuie, totodată, să sfîșie timpul și să desfidă dialecticile. E nebulie. Nebunie, pentru că o astfel de decizie este deopotrivă supraactivă și îndurată, ea păstrează ceva pasiv, inconștient chiar, ca și cum decidentul nu ar fi liber decît să se lase afectat de propria-i decizie și ca și cum aceasta i-ar veni de la celălalt. Consecințele unei atare eteronomii par de temut, însă ar fi total nedrept dacă i-am eluda caracterul de necesitate. Chiar dacă timpul și prudența, răbdarea cunoașterii și stăpînirea condițiilor ar fi, ipotetic, nelimitate, chiar și în acest caz, așadar, decizia ar fi structural finită, oricît de tîrziu ar surveni ea, decizie a urgenței și a precipitării acționînd în bezna ne-cunoașterii și a ne-regulii. Nu a absenței de regulă și de cunoaștere, ci a unei reînstituirii a regulii care, prin definiție, nu e precedată de nici o cunoaștere și de nici o garanție ca atare. Dacă este să ne încredem în distincția masivă și tranșantă dintre performativ și constativ³⁰ – problemă în discutarea căreia nu mă pot angaja aici –, această ireductibilitate a urgenței precipitante, această ireductibilitate fun-

30. *Constativ* (sau *constatativ*): "termen utilizat de J.L. Austin pentru a desemna un act de vorbire prin care cineva declară că ceva este într-un anumit fel, fără a comite vreun alt act" (S. Blackburn, *Oxford Dicționar...*, op. cit., p. 78); "termen plăsmuit de J.L. Austin spre a desemna o rostire cu ajutorul căreia se face un enunț adevărat sau fals. Inițial, era opus performativului" (Antony Flew, *Dicționar de filosofie și logică*, trad. rom. de D. Stoianovici, Humanitas, București, 1996, p. 77). "*Performativ(ă)*. Rostire cum ar fi 'Promit', care este ea însăși săvîrșire a unui act (în exemplul nostru, actul de a promite) și nu descrierea acestuia" (*Ibidem*, p. 258). "Noțiunile austinienne de ilocuție și perlocuție nu desemnează transportul sau trecerea unui conținut de sens, ci, într-o oarecare măsură, comunicarea unei mișcări originale (care ar trebui definită în cadrul unei *teorii generale a acțiunii*), o operație și producerea unui efect. A comunica, în cazul performativului [...], ar însemna a comunica o forță prin impulsul unei mărci. // Spre deosebire de afirmația clasică, de enunțul constativ, performativul nu-și are referentul [...] în afara sau, în tot cazul, înaintea ori în fața sa. El produce sau transformă o situație, operează; și chiar dacă și despre enunțul constativ se poate spu-

ciară a negîndirii și a inconștienței, oricît de inteligentă ar fi, ar putea fi pusă pe seama structurii performative a “actelor de limbaj”³¹ și a actelor pur și simplu ca acte de dreptate sau de drept, indiferent dacă aceste performative au o valoare institutivă sau sînt derivate și presupun niște convenții anterioare. Și este cît se poate de adevărat că, pentru a fi eficace, orice performativ curent presupune o convenție anterioară. Un constativ poate să fie just în sensul justetei, dar niciodată drept în sensul dreptății. Dar, dat fiind că un performativ nu poate să fie drept, în sensul dreptății, decît dacă se întemeiază pe anumite convenții și deci pe alte performative, uitate sau nu, el păstrează întotdeauna, în el, o anumită violență eruptivă. El nu mai răspunde exigențelor raționalității teoretice. Și nici n-a făcut-o vreodată, nici n-a putut să o facă, avem în legătură cu acest fapt o certitudine *a priori* și structurală. Orice enunț constativ bazîndu-se el însuși pe o structură performativă cel puțin implicită (“îți spun că îți vorbesc, mă adresez ție ca să îți spun că cutare lucru este adevărat, că el stă astfel, îți promit sau îmi reînnoiesc promisiunea să construiesc o frază și să semnez ceea ce spun atunci cînd spun că îți spun sau că încerc să îți spun adevărul” etc.), rezultă că dimensiunea de justete sau de adevăr a enunțurilor teoretico-constative (în toate domeniile, dar mai cu seamă în domeniul teoriei dreptului) presupune deci, întotdeauna, dimensiunea justițiară a enunțurilor performative, altfel spus esențiala lor precipitare. Niciînd acesteia nu-i lipsesc o anumită disimetrie și o oarecare calitate de violență. Acesta e sensul în care aș fi înclinat să înțeleg propoziția lui Lévinas, care, într-un cu totul alt limbaj și conform unei proceduri discursive total diferite, declară că “adevărul presupune dreptatea”³². Parodiind în mod periculos idiomul francez, aș încheia prin a spune: “Numai dreptatea este adevărată”³³. Ceea ce nu e lipsit de urmări, inutil să mai atrag atenția, în ceea ce privește statutul, dacă mai poate fi numit astfel, al adevărului, al celui adevăr în legătură cu care Sfîntul Augustin ne reamintește că trebuie “făcut”.

În mod paradoxal, tocmai din pricina acestei debordări a performativului, din pricina acestei înaintări de fiecare dată excesive a interpretării, din

ne că efectuează ceva și că transformă întotdeauna o situație, nu se poate, totuși, afirma că aceasta constituie structura lui internă, funcția sau destinația lui manifeste, ca în cazul performativului” (J. Derrida, “Signature événement contexte”, în *Limited Inc.*, Galilée, Paris, 1990, p. 37). (N. tr.)

31. Sau *acte de vorbire*: “acte îndeplinite atunci cînd sînt rostite cuvinte”. Actele de vorbire (*speech acts*) sînt acte *locuționare* (actul *fonetic*, “de producere a sunetelor”, actul *fatic*, “de formulare a unui enunț gramatical”, și actul *retic*, “de a spune ceva cu sens”), acte *ilocuționare* (“ceea ce se face prin spunerea a ceva, precum o amenințare, o rugămintă sau o promisiune”) și acte *perlocuționare* (“cele spuse pot produce efecte asupra ascultătorilor, cum ar fi înspăimîntarea lor”) (S. Blackburn, *Oxford Dicționar...*, op. cit., p. 11). (N. tr.)

32. Emmanuel Lévinas, “Vérité et justice”, în *Totalité et Infini*, op. cit., p. 62. [*Totalitate și Infinit*, trad. rom., op. cit., p. 70.]

33. Sau: “Nu există nimic adevărat în afara dreptății. În original: “La justice, il n’y a que ça de vrai”. (N. tr.)

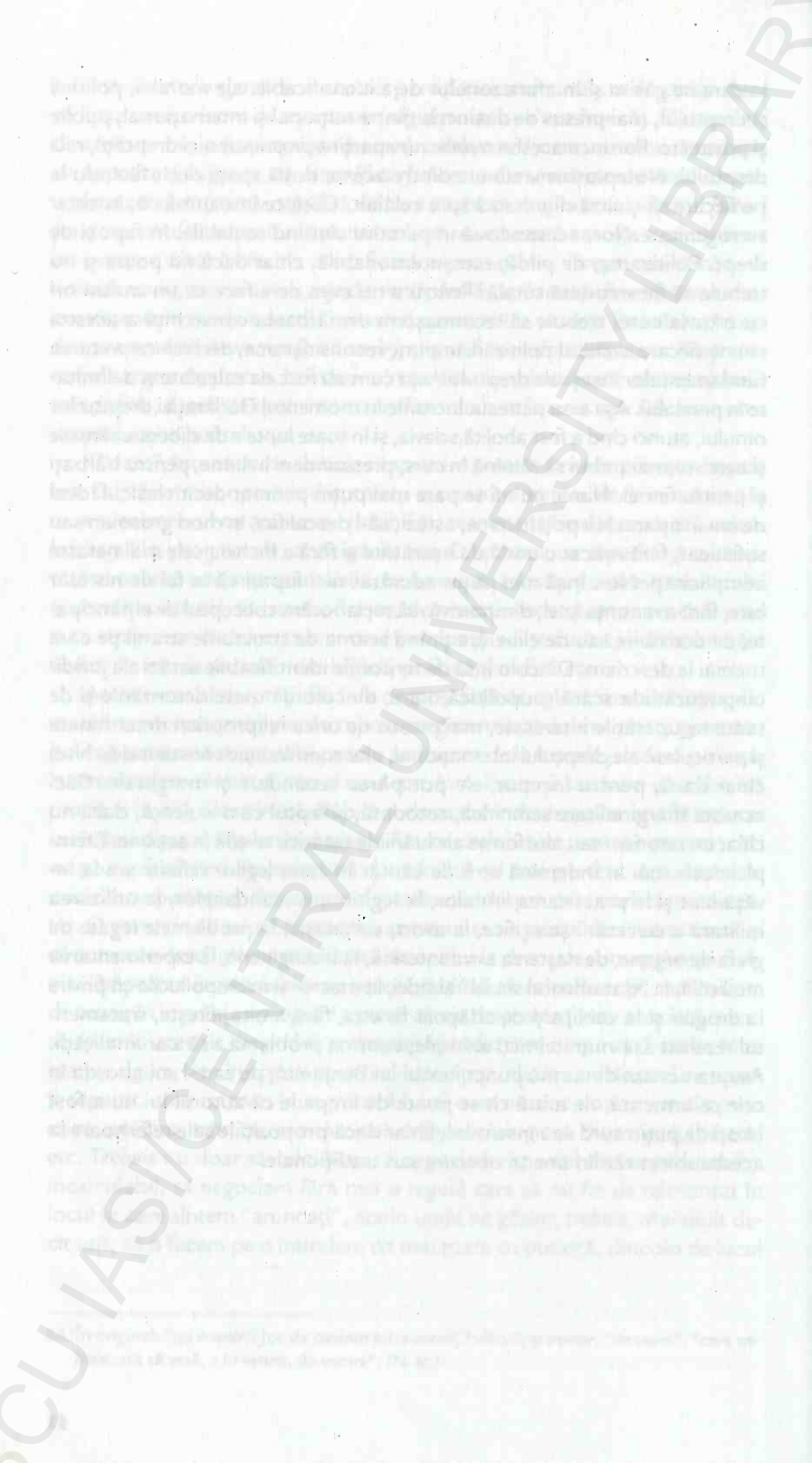
pricina acestei urgențe și a acestei precipitări structurale a dreptății ducă ea lipsa unui orizont de așteptare (regulatoare sau mesianică). Dar tocmai de aceea are ea, *poate*, un viitor [*avenir*], o *de-venire*³⁴, care va trebui deosebită, cît se poate de riguros, de viitor [*futur*]. Acesta din urmă pierde deschiderea, venirea celuilalt (care vine), fără de care nu există dreptate; iar viitorul [*futur*] poate oricînd să reproducă prezentul, să se vestească sau să se prezinte ca un prezent viitor în forma modificată a prezentului. Dreptatea rămîne *de venit/de-venire*, ea *are* a veni, *este* de-venit, desfășoară însăși dimensiunea unor evenimente în mod ireductibil viitoare, care trebuie să vină. Ea va avea întotdeauna această *de-venire* [*cet à-venir*], și o va fi avut dintotdeauna. *Poate* tocmai de aceea dreptatea, în măsura în care nu se reduce la un concept juridic sau politic, deschide spre viitor transformarea, refacerea sau reîntemeierea dreptului și a politicii.

“Poate”, întotdeauna trebuie să spunem *poate* în ceea ce privește dreptatea. Există un viitor pentru dreptate și nu există dreptate decît în măsura în care evenimentul ca atare este posibil și, eveniment fiind, excedează calculul, regulile, programele, anticipările etc. Dreptatea, ca experiență a alterității absolute, este impresentabilă, însă aceasta e însăși șansa evenimentului și condiția istoriei. O istorie, firește, de nerecunoscut pentru cei care cred a ști despre ce vorbesc atunci cînd pronunță acest cuvînt, indiferent că e vorba de istoria socială, ideologică, politică, juridică etc.

Acest exces al dreptății față de drept și față de calcul, această ieșire din matcă a impresentabilului în raport cu determinabilul nu poate și nu trebuie să servească drept alibi pentru a absenta de la luptele juridico-politice, în interiorul unei instituții sau al unui stat, între instituții sau între state. Lăsată pradă ei înseși, ideea incalculabilă și donatoare de dreptate se află neîncetat în imediata apropiere a răului, a foarte-răului chiar, a răului extrem, căci ea poate fi oricînd reappropriată de calculul cel mai pervers. Așa ceva este oricînd cu puțință și face parte din nebunia despre care vorbeam adineauri. O garanție absolută împotriva acestui risc nu poate decît să satureze și să sutureze deschiderea provocată de apelul la dreptate, un apel veșnic rănit. Dreptatea incalculabilă ne *poruncește* însă să calculăm. Și, mai înainte de toate, în imediata apropiere a zonei căreia dreptatea îi este asociată, vreau să spun în aceea a dreptului, a cîmpului juridic care nu poate fi izolat între granițe sigure, dar, în același timp, în toate cîmpurile de care dreptul nu poate fi separat, care intervin în cuprinsul lui și care nu sînt doar niște cîmpuri: etica, politica, tehnica, economicul, psihosociologicul, filosoficul, literarul etc. *Trebuie* nu doar să calculăm, să negociem raportul dintre calculabil și incalculabil, să negociem fără nici o regulă care să nu fie de reinventat în locul în care sîntem “aruncați”, acolo unde ne găsim; *trebuie*, mai mult decît atît, să o facem pe o întindere cît mai mare cu puțință, dincolo de locul

34. În original: “un *à-venir*”. Joc de cuvinte între *avenir*, “viitor”, și *à-venir*, “de venit”, “care trebuie, stă să vină, e în venire, de-venire”. (N. tr.)

în care ne găsim și în afara zonelor deja identificabile ale moralei, politicii și dreptului, mai presus de distincția dintre național și internațional, public și privat etc. Porunca acestui *trebuie* nu aparține *propriu-zis* nici dreptății, nici dreptului. Nu aparține vreunui dintre aceste două spații decît făcîndu-le pe fiecare să-și iasă din matcă spre celălalt. Ceea ce înseamnă că, în chiar eterogenitatea lor, aceste două imperative sînt indisociabile: în fapt și de drept. Politizarea, de pildă, este interminabilă, chiar dacă nu poate și nu trebuie să fie vreodată totală. Pentru a nu avea de-a face cu un truism ori cu o trivialitate, trebuie să recunoaștem următoarea consecință a acestui enunț: fiecare avans al politizării impune reconsiderarea, deci reinterpretarea fundamentelor înseși ale dreptului, așa cum au fost ele calculate și delimitate în prealabil. Așa s-au petrecut lucrurile în momentul Declarației drepturilor omului, atunci cînd a fost abolită sclavia, și în toate luptele de eliberare rămase și care vor mai trebui să rămînă în curs, pretutindeni în lume, pentru bărbați și pentru femei. Nimic nu mi se pare mai puțin perimat decît clasicul ideal de emancipare. Nu poți încerca, astăzi, să-l descalfici, în mod grosolan sau sofisticat, fără măcar o undă de ușurătate și fără a încheia cele mai nefaste complicități. Nu-i însă mai puțin adevărat nici faptul că la fel de necesar este, fără a renunța la el, dimpotrivă, să reelaborăm conceptul de emancipare, de dezrobire sau de eliberare ținînd seama de structurile straniei pe care tocmai le descriem. Dincolo însă de teritoriile identificabile astăzi ale juridico-politizării la scară geopolitică mare, dincolo de toate deturnările și de toate recuperările interesate, mai presus de orice reapproprieri determinate și particulare ale dreptului internațional, alte zone trebuie constant deschise, chiar dacă, pentru început, ele pot părea secundare și marginale. Căci această marginalitate semnifică, totodată, și faptul că o violență, dacă nu chiar un terorism sau alte forme ale luării de ostatici, se află în acțiune. Exemplele cele mai la îndemînă ar fi de căutat în zona legilor referitoare la învățămînt și la practicarea limbilor, la legitimarea canoanelor, la utilizarea militară a cercetării științifice, la avort, eutanasiu, la problemele legate de grefa de organe, de nașterea extrauterină, la bioinginerie, la experimentarea medicală, la "tratamentul social" al sidei, la macro- și micropoliticile cu privire la droguri și la cei lipsiți de adăpost fix etc., fără a uita, firește, tratamentul rezervat așa-numitei vieți animale, enorma problemă zisă a animalității. Asupra acestui din urmă punct, textul lui Benjamin, pe care-l voi aborda în cele ce urmează, ne arată cît se poate de limpede că autorul lui nu a fost cîtuși de puțin surd sau insensibil, chiar dacă propozițiile sale referitoare la acest subiect rămîn uneori obscure sau tradiționale.



PRENUMELE LUI BENJAMIN

(Prolegomene¹. Îndreptățit sau nu, mi s-a părut că nu este, poate, cu totul nepotrivit să interoghez un text al lui Walter Benjamin², și anume un eseu scris în 1921 și intitulat *Zur Kritik der Gewalt*, în deschiderea unei astfel de întâlniri avînd ca obiect "Nazismul și soluția finală. Limitele reprezentării". M-am gîndit, prin urmare, să vă propun această lectură oarecum riscantă a acestui text al lui Benjamin din mai multe motive care par, aici, a se intersecta.

1. Acest text neliniștit, frămîntat, enigmatic și teribil de echivoc, eu îl consider dinainte (dar se poate spune, în acest caz, "dinainte"?) bîntuit, obsedat de tema distrugerii radicale, a exterminării, a anihilării totale; și, în primul rînd, de anihilarea dreptului, dacă nu și a dreptății; iar dintre aceste drepturi, de anihilarea drepturilor omului, cel puțin așa cum pot fi ele interpretate în lumina unei tradiții jusnaturaliste de tip grec sau de tip "Aufklärung". Spun intenționat că acest text este bîntuit de temele violenței exterminatoare pentru că el e bîntuit, mai presus de orice, așa cum voi încerca să arăt, de bîntuirea însăși, de o cvasilogică a fantomei care, dat fiind că se dovedește mai puternică decît ea, ar trebui așezată în locul logicii ontologice a prezenței, a absenței și a re-prezentării. Or, stau și mă întreb dacă o comunitate care se adună și se reculege pentru a gîndi ce e de gîndit și de re-cules din acest lucru fără nume supranumit "soluția finală" n-ar trebuie oare să se arate, mai presus de orice, ospitalieră față de legea fantomei, față de experiența spectrală și față de memoria fanto-

-
1. Aceste prolegomene au avut rolul de a introduce în partea a doua a prezentului text, parte care a fost citită pe 26 aprilie 1990 în deschiderea colochiului ținut în acele zile la Universitatea California din Los Angeles sub titlul *Nazismul și "soluția finală". Limitele reprezentării*.
 2. Walter Benjamin (1892–1940), om de litere și estetician german, considerat a fi unul dintre cei mai importanți critici literari și gînditori din prima jumătate a secolului XX. Născut într-o familie evreiască prosperă, Benjamin a studiat filosofia la Berlin, Freiburg, München și Berna. Cariera sa universitară a fost întreruptă brusc în momentul cînd Universitatea din Frankfurt i-a refuzat strălucita, dar neconvențională teză de doctorat *Originea tragediei germane* (1928). Fugind de nazism, Benjamin s-a stabilit în 1933 la Paris, continuînd să scrie. În momentul ocupării Franței de către hitleriști, a încercat să ajungă în Statele Unite ale Americii prin Spania, dar, urmărit de Gestapo, s-a sinucis la Port-Bou, pe granița franco-spaniolă. Prolifică sa operă este una eminamente postumă. Stilul său concentrat, poetic și reflexiv, în care se combină criticismul social cu analizele de tip lingvistic și de tip marxist într-un pesimism hrănit discret de izvoarele tradiției iudaice, continuă să exercite și azi o mare influență. Opere principale: *Conceptul de critică de artă în romantismul german* (1919), *Afinitățile electivă de Goethe* (1921–1922), *Jurnal moscovit* (1926–1927), *Cartea pasajelor* (1927), *Originea tragediei germane* (1928), *Copilărie berlineză la început de veac* (1933), *Opera de artă în epoca reproducerii mecanice* (1934–1935), *Despre unele motive literare la Baudelaire* (1939), *Despre conceptul de istorie* (1940). Din Walter Benjamin, s-a tradus în limba română volumul *Iluminări* (traducător Catrinel Pleșu), la Editura Idea Design & Print, în anul 2002 (N. tr.)

mei, a ceea ce nu este nici mort, nici viu, care este mai mult decât mort și mai mult decât viu, care doar supraviețuiește, primitoare deci față de legea memoriei celei mai imperioase, chiar dacă și cea mai ștersă, mai ușor de șters, dar tocmai de aceea și cea mai exigentă.

Acest text al lui Benjamin nu este doar semnat de un gânditor considerat și care se consideră el însuși, într-un anumit fel, evreu (și tocmai despre enigma acestei semnături aș dori în primul rînd să vorbesc). Zur Kritik der Gewalt se înscrie și într-o perspectivă iudaică ce opune dreapta violență divină (iudaică), aceea care distruge dreptul, violenței mitice (de tradiție greacă), care instaurează și conservă dreptul.

2. Logica profundă a acestui eseu se bazează pe o interpretare a limbajului — a originii și a experienței limbajului — conform căreia răul, adică puterea letală, vine în limbaj tocmai pe calea re-prezentării (tema acestui colocviu), adică pe dimensiunea re-prezentativă, mediatoare, deci tehnică, utilitară, semiotică, informativă, tot atâtea forțe care deșrădăcinează limbajul și îl atrag în cădere, îl fac să decadă departe de sau în afara destinației lui originare. Această destinație originară va fi fost apelarea, numirea, dăruirea sau chemarea prezenței în nume. Ne vom întreba în ce fel se articulează această gândire despre nume cu bîntuirea și cu logica spectrului. Acest eseu al lui Benjamin are deci în vedere evenimentul, răul care vine în limbaj și care îi vine limbajului pe calea reprezentării; el este, totodată, un eseu în care conceptele de responsabilitate și de culpabilitate, de sacrificiu, decizie, soluție, de pedeapsă și ispășire joacă un rol discret, însă cu siguranță major și asociat, de cele mai multe ori, valorii echivoce a indecidabilului, a ceea ce este demonic și “demonic de ambiguu”.

3. Zur Kritik der Gewalt nu este o critică a reprezentării privite doar ca perversitate și cădere a limbajului, ci și a reprezentării ca sistem politic specific democrației formale și parlamentare. Din acest punct de vedere, acest eseu “revoluționar” (revoluționar într-un stil deopotrivă marxist și mesianic) face parte, în 1921, din marile val antiparlamentar și anti-“Aufklärung” care a ajutat nazismul să iasă la suprafață și pe care nazismul chiar a “surfat” în anii '20 și la începutul anilor '30. Carl Schmitt³, pe care Benjamin l-a admirat și cu care a întreținut relații epistolare, l-a felicitat pentru acest eseu.

3. Carl Schmitt (1888–1983), jurist (specialist în dreptul constituțional) și teoretician german al politicului. A fost elev al lui Max Weber și profesor de drept la universitățile din Bonn și Berlin, iar între 1933 și 1936 a ocupat funcția de consilier de stat în cadrul guvernului nazist, fapt care i-a atras, după război, stigmatizarea publică. Criticat, încă dinainte de Cel de-al Doilea Război Mondial, atât de dreapta, cât și de stînga (pe care însă le-a influențat în egală măsură), el este considerat, în prezent, una dintre figurile majore ale gândirii politice și juridice din acest secol, deși aura lui de reacționar și de adept al autoritarismului mai continuă și azi să se facă simțită. Vasta sa operă teoretică constituie o încercare realist-fenomenologică de reabilitare a politicului în autonomia sa, prin distingerea lui de morală și de social și prin centrarea lui pe noțiunea de *dușman*: adevărata politică nu poate abdica de la exercitarea puterii, nu poate renunța la autoritate (Constituția Republicii de la Weimar, perfectă din punct de vedere juridic, a fost impracticabilă din punct de vedere politic, permițînd, prin juridismul ei ideal și abstract, venirea la putere a lui Hitler). Politica trebuie, așadar,

4. Problema atât de poliedrică și de polisemică a reprezentării se mai pune, în acest eseu straniu, și dintr-un alt punct de vedere. Începând prin a deosebi între două violențe, violența întemeietoare și violența conservatoare, Benjamin se vede forțat să recunoască, la un moment dat, că aceste violențe nu pot să fie chiar atât de eterogene una față de alta, dat fiind că violența numită întemeietoare este uneori “reprezentată”, și în chip necesar repetată, în sensul tare al acestui cuvânt, de violența conservatoare.

Pentru toate aceste motive, și urmînd toate aceste fire întrețesute, asupra cărora am să revin, ne putem pune un anumit număr de întrebări. Aceste întrebări vor sta la orizontul lecturii mele, chiar dacă nu voi dispune, aici, nici de timpul și nici de mijloacele necesare explicitării lor. Ce anume ar fi gîndit Benjamin sau, măcar, ce gînd al său este în chip virtual format și articulat, în acest eseu, despre “soluția finală”? Despre proiectul acesteia, despre punerea ei în practică, despre experiența victimelor ei, despre judecățile, procesele, interpretările și reprezentările narative, explicative, literare cu care s-a încercat măsurarea ei? În ce fel ar fi vorbit Benjamin despre ea? Cum ar fi dorit el să se vorbească, să fie reprezentată sau să se interzică, poate, reprezentarea “soluției finale”? Ar trebui ea identificată, ar trebui să i se atribuie un loc, să-i fie găsite originile și responsabilitățile (în calitate de filosof, de judecător sau jurist, de moralist, de om al credinței, de poet, de cineast)? Multitudinea atât de ieșită din comun a codurilor ce se intersectează în acest text și, pentru a ne limita doar la ea, grefarea limbajului revoluției marxiste pe limbajul revoluției mesianice, ambele vestind nu numai o nouă eră istorică, ci chiar începutul unei veritabile istorii debarasate de mit, toate acestea fac din cale afară de anevoioase ipotezele cu privire la un discurs benjaminian despre “soluția finală” și cu privire la un discurs benjaminian despre posibilitatea sau imposibilitatea unui discurs despre “soluția finală”. O “soluție finală” despre care ar fi imprudent să afirmăm, bazîndu-ne pe datele obiective ale Conferinței de la Wannsee din 1942⁴ și pe cele ale sinuciderii lui Benjamin la granița franco-spaniolă, în 1940, că Benjamin n-ar fi știut nimic. Cronologia unor astfel de evenimente nu este niciodată certă. Și se va putea oricînd găsi

repolitizată, prin axarea ei pe binomul prieten-dușman. O politică responsabilă trebuie să vrea puterea și să uzeze de ea, nu să încerce s-o “depășească”. Cele mai cunoscute lucrări ale lui Carl Schmitt sînt următoarele: *Teologia politică* (1922, 1969; trad. rom. de Lavinia Stan și Lucian Turcescu, Ed. Universal Dalsi, București, 1996), *Noțiunea de politic* (1932, 1963), *Teoria partizanului* (1963), *Legalitate și legitimitate* (1932). (N. tr.)

4. Întîlnire a 15 înalți oficiali naziști (printre care și A. Eichmann, șeful Afacerilor Evreiești din cadrul Biroului Central de Securitate al Reich-ului), ținută pe 20 ianuarie 1942 în suburbia berlineză Grossen-Wannsee, cu scopul de a definitiva planul “soluției finale” (*Endlösung*) a “problemei evreiești” (*Judenfrage*), plan a cărui schițare fusese inițiată pe 31 iulie 1941 de către H. Heydrich, din ordinul lui H. Göring. A fost abandonată, cu această ocazie (ca impracticabilă în timp de război), mai vechea idee a deportării evreilor din Europa în insula Madagascar, aceștia urmînd a fi deportați, de pe cuprinsul întregii Europe, în lagăre de muncă în care condițiile de trai și de muncă urmau să fie suficient de dure pentru a determina o “diminuare naturală” accelerată a lor. Deși protocolul final al Conferinței de la Wannsee nu prevedea nicăieri în mod explicit exterminarea, la numai cîteva luni de la conferință primele camere de gazare își făcuseră deja apariția în Polonia, în ceea ce s-a ajuns a purta denumirea de “lagăre de exterminare”. Cu ducerea la bun sfîrșit a întregului proiect al “soluției finale” au fost însărcinați H. Himmler, SS-ul și Gestapo-ul. (N. tr.)

cu ce să hrănim ipoteza conform căreia Benjamin, și aceasta încă din 1921, nu se gîdea la nimic altceva decît la posibilitatea unei astfel de soluții finale care desfide cu atît mai teribil ordinea reprezentării cu cît, în opinia lui, ea poate fi pusă în legătură cu răul radical, cu căderea ca decădere a limbajului prin reprezentare. Nenumărate semne ne îngăduie să gîndim, dacă ar fi să dăm crezare unei logici constante a discursului său, că, pentru Benjamin, după acel lucru ireprezentabil care va fi fost “soluția finală”, discursul, literatura și poezia nu numai că nu devin imposibile, dar se văd chiar dictînd, în chip mai originar și mai escatologic ca niciodată, revenirea sau venirea neîncetat promisă a unei limbi a numelor, a unei limbi și a unei poetici a numirii, a apelării, opusă limbii semnelor, a reprezentării informative și comunicative.

La final, după încheierea unei lecturi pe parcursul căreia orizontul nazismului și al soluției finale nu se va lăsa întrevăzut decît prin mijlocirea unor semne sau a unor fulgere prevestitoare și nu va fi tratat decît într-un mod virtual, oblic și eliptic, voi avansa cîteva ipoteze cu privire la modurile în care acest text din 1921 poate fi citit astăzi, după ce nazismul va fi venit și după ce evenimentul “soluției finale” va fi avut loc.

Înainte de a propune o interpretare a acestui text singular și de a articula cîteva întrebări care-l privesc ceva mai îndeaproape, se mai cuvine însă, în această prea lungă introducere, să spun cîteva vorbe și despre contextele în care am început să citesc acest eseu înainte chiar de a mă fi pregătit pentru colochiul de față.

A fost vorba de un context dublu, pe care am să-l definesc cît mai schematic cu putință, limitîndu-mă la trăsăturile care pot să ne intereseze aici, în seara aceasta, avînd în vedere faptul că aceste contexte vor fi lăsat cîteva urme în lectura mea.

1. A fost vorba, mai întîi, în cadrul unui seminar de trei ani despre “naționalități și naționalisme filosofice”, de o lungă secvență de un an, subintitulată Kant, evreul, germanul, în decursul căreia, studiind recurența diversificată, dar insistentă la Kant, ba chiar la un anumit iudaism al lui Kant, în cazul tuturor celor care, de la Wagner și Nietzsche pînă la Adorno, au vrut să răspundă la întrebarea “Was ist deutsch?”, m-a interesat foarte mult ceea ce, cu acea ocazie, am numit “psyché”-a iudeo-germană, adică anumite fenomene de specularitate tulburătoare, oglindită ea însăși în cîteva mari figuri de gînditori și de scriitori evrei germani ai acestui veac, Cohen⁵, Buber⁶, Rosenzweig⁷, Scholem⁸, Adorno⁹, Arendt¹⁰ – și Benjamin. O reflec-

5. Hermann Cohen (1842–1918), filosof german, întemeietor al Școlii neokantiene de la Marburg, unde a scris lucrările *Die Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Die Ethik des reinen Willens* (1904) și *Die Ästhetik des reinen Gefühls* (1918), care i-au influențat pe Natorp și pe Cassirer. După pensionare, a predat la seminarul rabinic din Berlin, în ultimii ani ai vieții intelectualismul său extrem, conform căruia gîndirea își produce singură propriu-i obiect, cedînd locul credinței că religia nu se subordonează rațiunii, fiind independentă de aceasta. Lucrările sale din această perioadă au exercitat o influență covârșitoare asupra filosofiei ebraice germane ulterioare. (N. tr.)

6. Martin Buber (1878–1965), filosof și teolog israelian de origine austriacă. A predat religia iudaică și etica la Universitatea din Frankfurt (1925–1933), iar o dată cu venirea la putere a național-socialismului a emigrat în Palestina, unde a predat filosofia socială la Universitatea Ebraică din Ierusalim (1938–1950). Personalismul său religios, definibil și ca o filosofie a dia-

ție serioasă asupra nazismului și “soluției finale” nu are cum să ocolească efectuarea unei analize curajoase, interminabile și poliedrice a istoriei și structurii acestei “psyché” iudeo-germane. Printre alte lucruri despre care nu am cum să vorbesc aici, am studiat atunci și unele analogii, dintre cele mai neliniștitoare de multe ori, între discursurile anumitor “mari” gânditori germani neevrei și cele ale anumitor “mari” gânditori evrei germani: un anume patriotism, adesea un naționalism, uneori chiar un militarism german (în timpul și după încheierea Primului Război Mondial) nu constituie singura analogie, departe de așa ceva, de pildă la Cohen, la Rosenzweig și la acel evreu convertit care a fost Husserl. Acesta este contextul în care anumite afinități, limitate, dar determinabile, între acest text al lui Benjamin și anumite texte ale lui Carl Schmitt și chiar ale lui Heidegger mi s-au părut a impune o interrogare cât se poate de serioasă. Nu numai din pricina ostilității față de democrația parlamentară, ba chiar față de democrație pur și simplu, nu numai din pricina ostilității față de Aufklärung, a unei anumite interpretări date pólemos-ului, războiului, violenței și limbajului, dar și în temeiul unei tematici a “distrugerii” foarte răspindite în acea epocă. Chiar dacă heideggeriana Destruktion nu se confundă cu conceptul de “Distrugere” aflat și în centrul gândirii benjaminienne, ne-am putea întreba ce anume semnifică, pregătește și anticipează, în perioada dintre cele două războaie, o astfel de tematică atât de obsedantă, cu atât mai mult cu cât, în toate cazurile, această distrugere se dorea a fi, totodată, și condiția unei tradiții și a unei memorii autentice.

-
- logului, este inseparabil de meditația sa spirituală, care se înscrie în curentul iudaic, popular și antiintelectualist, al hasidismului. A militat constant în favoarea unui dialog atât între evrei și creștini, cât și între evreii și arabii din Palestina. Lucrarea sa fundamentală este *Ich und Du* (Eu și Tu, 1923; trad. rom. de Șt. Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, București, 1992). (N. tr.)
7. Franz Rosenzweig (1886–1929), filosof german. Și-a început cariera cu lucrări despre Hegel, dar lucrarea lui fundamentală este *Der Stern der Erlösung* (1921), o reflecție pe marginea religiei iudaice și a celei creștine. (N. tr.)
 8. Gerschom Scholem (1897–1982), filolog, istoric și teolog israelian, născut la Berlin și emigrat foarte repede în Palestina, unde a funcționat ca profesor la Universitatea Ebraică din Ierusalim. Interesat de izvoarele tradiției iudaice, a publicat în 1925 lucrarea *Das Buch Bahir* (Cartea Bahir), dedicată traducerii și interpretării cărții *Sefer ha-Bahir*. Principalele sale lucrări sînt: *Marile curente ale misticii evreiești* (1941), *Originile Cabalei* (1966), *Cabala și simbolistica ei* (1966; trad. rom. de Nora Iuga, Ed. Humanitas, București, 1996) și *Mesianismul evreiesc* (1974). În 1975, a publicat *Walter Benjamin. Istoria unei prietenii*. (N. tr.)
 9. Theodor Wisengrund-Adomo (1903–1969), filosof german, una dintre figurile de prim-plan ale Școlii de la Frankfurt, alături de M. Horkheimer. Exilat, în perioada nazismului, în Statele Unite ale Americii, s-a interesat de *Personalitatea autoritară* (*Studien zum autoritären Charakter*, 1950), după care, reîntors la Frankfurt, pe lângă lucrări de estetică muzicală (despre Berg, Mahler, Wagner), a publicat lucrări de filosofie a cunoașterii (Adomo, Popper, *De la Viena la Frankfurt. Cearta pozitivismului*, 1969), o analiză a culturii în societatea de masă (*Minima Moralia*, 1951) și lucrarea sa fundamentală, *Negative Dialektik* (1966), în care își propune să depășească dogmatismul dialecticii marxiste. În miezul reflecțiilor sale postbelice a stat întrebarea: cum se cuvine să gîndim după Auschwitz? (N. tr.)
 10. Hannah Arendt (1906–1975), filosof american de origine germană; formată sub influența lui Heidegger și a lui Jaspers, s-a exilat, o dată cu venirea la putere a naziștilor, în Franța și apoi în Statele Unite ale Americii, unde a predat filosofia politică la New York. Principala sa operă este monumentală și deosebit de influentă trilogie *Originile totalitarismului* (1951); trad. rom. de Ion Dur și Mircea Ivănescu, Ed. Humanitas, București, 1994. (N. tr.)

2. Alt context: cu ocazia unui colocviu recent, ținut la Law School de la Cardozo Yeshiva University din New York despre “Deconstruction and the Possibility of Justice”, începusem, după un lung discurs referitor la raporturile dintre deconstrucție și dreptate, să examinez dintr-un alt punct de vedere acest text al lui Benjamin, și asta tocmai în intenția de a urma, cât mai prudent cu putință, o traiectorie derutantă. Aceasta e una aporetică, însă produce ea însăși, în chiar propria ei aporie, niște evenimente stranii, un fel de autodistrugere, dacă nu de sinucidere a textului, care nu lasă drept moștenire decât violența semnăturii sale: ca semnătură divină. Ultimele cuvinte, ultima frază a acestui text consacrat noțiunii, atât de dificil traductibile, de Gewalt (“violență”, dar și “forță legitimă”, violență autorizată, putere legală, ca atunci când vorbim de Staatsgewalt, puterea de stat) răsună precum sofarul din seara ajunului unei rugăciuni ce nu se mai aude sau nu se aude încă. Ea nu doar semnează, această ultimă adresare, și încă în imediata apropiere a prenumelui lui Benjamin, Walter. Ci, mai mult decât atât, plasată la sfârșitul unui text care se străduiește să deconstruiască și să descalifice toate opozițiile pe care el însuși le-a întrebuințat în mod critic (mai cu seamă acelea dintre decidabil și indecidabil, judecată teoretică și acțiune revoluționară, violență întemeietoare și violență conservatoare în interiorul dreptului mitologic, opus, el însuși, dreptei violențe divine etc.), la sfârșitul unui text din care nu mai rămâne alt conținut (teoretic, filosofic, semantic), poate chiar nici un conținut “traductibil” în afara singularității propriului său eveniment, a propriei sale distrugerii, o frază ultimă, o frază escatologică numește semnătura și pecetea, numește numele și ceea ce se numește “die waltende”. Acest “joc” dintre walten și Walter nu poate lăsa loc nici unei demonstrații și nici unei certitudini. Tocmai în aceasta și constă paradoxul forței sale “demonstrative”: această forță se trage din disocierea cognitivului de performativ. Acest “joc” nu are însă nimic ludic. Căci știm, pe de altă parte, că Benjamin s-a arătat deosebit de interesat, mai cu seamă în eseul său despre Afinitățile electiv de Goethe, de coincidențele, aleatorii, dar semnificative, al căror loc propriu îl constituie numele proprii.

[Vom ști însă, vreodată, cine semnează violența? Nu este oare Dumnezeu, Cel-Cu-Totul-Altul? Ca întotdeauna, nu celălalt este cel care iscălește? Nu este, oare, tocmai “violența divină”, care dintotdeauna va fi precedat, dar va fi și dăruit toate prenumele, dăruindu-i doar omului puterea de a numi? Iată ultimele cuvinte ale acestui text straniu: “Violența divină (die göttliche Gewalt), care este însemnul și pecetea (Insignium und Siegel), niciodată mijlocul executării sacre, poate fi numită suverană (mag die waltende heissen)”.]

Cum poate fi citit acest text printr-un gest “deconstructiv” care să nu fie, nici acum, așa cum n-a fost, de altfel, niciodată, nici heideggerian și nici benjaminian – iată care e, în esență, dificila și obscura întrebare pe care această lectură ar dori să o riște.)

Dacă nu v-am consumat și ultima picătură de răbdare, să abordăm acum, într-un cu totul alt stil și alt ritm, promisa lectură a unui text scurt și derutant al lui Benjamin. Este vorba de *Zur Kritik der Gewalt*¹¹ (1921). Nu

11. Publicat mai întâi în *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1921, reluat în *Gesammelte Schriften*, 11.1 Bd. IV, Suhrkamp, 1977, tradus în franceză de M. de Gandillac, “Pour

voi îndrăzni să afirm că acest text este *exemplar*. Ne aflăm, aici, într-un domeniu în care nu există, până la urmă, decât exemple singulare. Nimic nu e absolut exemplar. N-am să încerc, prin urmare, în nici un caz să justific alegerea acestui text. El este însă departe de a constitui cel mai rău exemplu a ceea ce am putea considera exemplar într-un context relativ determinat precum al nostru.

1. Analiza lui Benjamin reflectă criza modelului european de democrație burgheză, liberală și parlamentară și, în consecință, a conceptului de drept care este inseparabil de ea. Germania înfrîntă reprezintă, în acea perioadă, un loc de extremă concentrare pentru această criză, a cărei originalitate se datorează și unor trăsături moderne, precum dreptul la grevă și conceptul de grevă generală (cu sau fără trimitere la Sorel). Este vorba, apoi, de momentul imediat următor unui război și al unei perioade imediat premergătoare războiului care au fost martorele dezvoltării și eșuării, în Europa, a discursului pacifist, a antimilitarismului, a criticii violenței, inclusiv a celei juridico-polițienești, care nu va întârzia să se repete în anii imediat următori. Mai este, apoi, și momentul în care problemele legate de pedeapsa cu moartea și, în general, de dreptul de a pedepsi cunosc o dureroasă actualitate. Datorită apariției unor noi forțe mediatice, precum radioul, mutația pe care o înregistrează în acest moment structurile opiniei publice începe să pună sub semnul întrebării modelul liberal al discuției și al deliberării parlamentare referitoare la producerea legilor etc. Tot atâtea condiționări care motivează gândirea unor juriști germani precum Carl Schmitt, de exemplu, pentru a nu-l aminti decât pe el, și pentru că Benjamin îi arăta un mare respect, neascunzînd o datorie față de Schmitt pe care acesta, de altfel, nu va ezita să i-o reamintească. *Zur Kritik der Gewalt* i-a prilejuit, de altfel, încă de la apariție, lui Benjamin o scrisoare de felicitare din partea marelui jurist conservator catolic, constituționalist încă, în acel moment, dar a cărui stranie convertire la hitlerism, în 1933, precum și corespondența pe care o va întreține cu Benjamin, Leo Strauss¹² și Heidegger, printre alții, sînt cunoscute.

une critique de la violence", in Walter Benjamin, *Mythe et Violence*, Denoël, [Paris], 1971, traducere reluată și în *L'Homme, le langage et la culture*, "Bibliothèque Médiations", Denoël Gonthier, [Paris], 1974. Pentru traducere, această din urmă ediție va fi cea la care vom face trimitere (uneori cu foarte ușoare modificări și numai din rațiuni ce țin de demonstrația noastră). [În ediția de față, textul a fost tradus de George State sub titlul *Critica violenței* și se află reproduș în prima parte a acestui volum.]

12. Leo Strauss (1899–1973), filosof al politicului și interpret al teoriei politice clasice; american de origine germană, stabilit (în 1938, prin exil) în Statele Unite ale Americii, unde a funcționat ca profesor de științe politice. A scris mai multe lucrări despre Hobbes, Machiavelli, Spinoza și Socrate. Principalele sale opere sînt: *Despre tiranie* (1948, 1968), *Drept natural și istorie* (1950), *Persecuția și arta scrisului* (1952) și *Ce este filosofia politică?* (1959). A fost, de asemenea, coeditor al unei *Istории a filosofiei politice* (1963). Erudite, scormitoare și lucide, lucrările sale științifice, ca și activitatea sa universitară, au reușit menținerea disciplinei filosofiei politice în programa academică într-o perioadă cînd științele sociale erau dominate de cantitativism și behaviorism. (N. tr.)

Am fost, prin urmare, interesat și de aceste câteva indicii istorice. Acest text este, de pildă, deopotrivă “mistic”, în sensul supradeterminat ce ne interesează aici, și hipercritic, ceea ce este departe de a fi doar contradictoriu. Prin anumite trăsături ale lui, el poate fi citit ca o grefă de mistică neomesianică iudaică pe un neomarxism postsorelian (sau invers). Cît despre analogiile dintre *Zur Kritik der Gewalt* și anumite turnări ale gândirii heideggeriene, acestea nu pot scăpa nimănui, mai cu seamă în ceea ce privește motivele lui *Walten* și *Gewalt*. *Zur Kritik der Gewalt* se încheie cu tema violenței divine (*göttliche Gewalt*), iar Walter conchide afirmînd despre această violență divină că am putea-o numi, chema *die waltende* (*Die göttliche Gewalt (...) mag die waltende heissen*). “(...) *die waltende heissen*” sînt ultimele cuvinte ale textului, ca pecete discretă și ca prenume al semnăturii sale.

Tocmai această rețea istorică de contracte echivoce este cea care mă interesează, în însăși necesitatea și pericolele ei. În democrațiile occidentale ale anului 1989, cu un oarecare travaliu și cu o serie de precauții, încă se mai pot extrage din ea unele învățăminte.

2. Acest text mi s-a părut, pînă la un anumit punct, exemplar în măsura în care, ținînd seama de tematica întîlnirii noastre, el se pretează unui exercițiu de lectură deconstructivă – ceea ce mă voi strădui să arăt.

3. Însă această deconstrucție nu se aplică la un astfel de text. Ea nu se aplică, de altfel, niciodată la ceva exterior. Ea constituie, într-o anumită măsură, însăși operația sau, mai curînd, experiența pe care acest text o face, după părerea mea, mai întîi el însuși, de sine însuși, pe el însuși.

Ce vrea să spună acest lucru? Este oare posibil? Ce mai rămîne, atunci, dintr-un asemenea eveniment? Din auto-hetero-deconstrucția lui? Din dreapta și nedreapta lui neîmplinire? În ce anume constă dezastrul unui atare eveniment sau rana deschisă a unei astfel de semnături? Iată una dintre întrebările mele. O întrebare referitoare la însăși posibilitatea, ca atare, a deconstrucției. La imposibila ei posibilitate¹³.

Demonstrația lui Benjamin are, așadar, în vedere problema dreptului (*Recht*). Ea chiar își propune să inaugureze – vom putea să afirmăm cît se poate de riguros acest lucru ceva mai tîrziu – o “filosofie a dreptului”. Iar aceasta pare a se organiza în jurul unei serii de distincții care par, toate, interesante, provocatoare și necesare pînă la un anumit punct, fiind însă, după părerea mea, problematice într-un chip radical.

13. Schematizez aici o temă dezvoltată pe larg în altă parte. Cf., de exemplu, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, [Paris], 1987, pp. 26–27. (“Deconstrucția nu s-a prezentat niciodată ca fiind ceva posibil. (...) ea nu pierde nimic mărturisindu-și imposibilitatea (...) Pericolul pentru o sarcină a deconstrucției ar fi mai degrabă *posibilitatea* și de-a deveni un ansamblu disponibil de proceduri reglementare, de practici metodice, de căi accesibile. Interesul deconstrucției, al forței și dorinței sale, dacă posedă așa ceva, este o anumită experiență a imposibilului: adică (...) *a celuiilalt*, experiența celuiilalt ca invenție a imposibilului, cu alte cuvinte ca singura invenție posibilă.”)

1. Este vorba, în primul rând, de distincția operată între două violențe proprii dreptului, între două violențe legate de drept: violența întemeietoare, care instituie și impune dreptul (*die rechtsetzende Gewalt*), și violența conservatoare, care menține, confirmă, asigură permanența și aplicabilitatea dreptului (*die rechtserhaltende Gewalt*). Să păstrăm, pentru comoditate, traducerea lui *Gewalt* prin "violență", fără a uita însă precauțiile pe care ea le impune. *Gewalt* poate să semnifice în același timp dominație sau suveranitate a puterii legale, autoritate autorizantă și autorizată: forță de lege.

2. Este vorba, în al doilea rând, de distincția între violența întemeietoare a dreptului, numită "mistică" (subînțelegându-se, după părerea mea: greacă), și violența nimicitoare de drept (*Rechtsvernichtend*), numită divină (subînțelegându-se, după părerea mea: iudaică).

3. În sfârșit, există distincția dintre justiție (*Gerechtigkeit*), ca principiu al oricărei instituii divine a scopului (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*), și puterea (*Macht*) ca principiu al oricărei instituii mitice a dreptului (*aller mythischen Rechtsetzung*).

În titlul *Zur Kritik der Gewalt*, termenul "critică" nu înseamnă numai evaluare negativă, respingere sau condamnare legitime ale violenței, ci și judecată, evaluare, examinare preocupată de judecarea violenței. Conceptul de critică, în măsura în care implică decizia sub formă de judecată și întrebarea referitoare la dreptul de a judeca, întreține, astfel, în el însuși, un raport esențial cu sfera dreptului. La fel, oarecum, ca și în tradiția kantiană a conceptului de critică. Conceptul de violență (*Gewalt*) nu permite o critică evaluativă decât în sfera dreptului și a justiției (*Recht, Gerechtigkeit*) sau în aceea a raporturilor morale (*sittliche Verhältnisse*). Nu există o violență naturală sau fizică. Se poate, în mod figurat, vorbi de violență în cazul unui cutremur de pământ sau chiar al unei dureri fizice. Știm însă că o astfel de violență nu este o *Gewalt* care să poată face obiectul unei judecăți în fața unui aparat de justiție. Conceptul de violență ține de ordinea simbolică a dreptului, a politicii și a moralei, a tuturor formelor de *autoritate* și de *autorizare*, de pretenție la autoritate cel puțin. Și doar în măsura acestei apartenențe poate un asemenea concept să facă obiectul unei critici. Până în prezent, această critică s-a înscris mereu în spațiul distincției dintre mijloc și scop. Or, obiectează Benjamin, a te întreba dacă violența poate fi un mijloc *în vederea* realizării unor scopuri (drepte sau nedrepte) înseamnă a-ți interzice judecarea violenței *în ea însăși*. Criteriologia ar viza, în acest caz, exclusiv aplicațiile violenței, nu violența *in sine*. Nu se poate spune dacă aceasta, ca mijloc, este – *in sine* – dreaptă sau nu, morală sau nu. Problema critică, aceea a unei evaluări și a unei justificări a violenței în ea însăși, fie ea simplu mijloc și indiferent care i-ar fi scopul, rămâne deschisă. Această dimensiune critică va fi fost decăzută din drepturile ei de către tradiția jusnaturalistă. Pentru adepții dreptului natural, recursul la mijloace violente nu pune nici o problemă, și aceasta deoarece

scopurile naturale sînt juste. Recursul la mijloace violente este la fel de justificat, la fel de normal ca și “dreptul” omului de a-și pune corpul în mișcare în direcția obiectivului pe care vrea să-l atingă. Așa privind lucrurile, violența (*Gewalt*) este un “produs natural” (*Naturprodukt*)¹⁴. Benjamin oferă cîteva exemple ale acestei naturalizări a violenței operate de jusnaturalism:

- a) statul întemeiat pe dreptul natural despre care vorbește Spinoza în *Tratatul teologico-politic*, stat al cărui cetățean, înaintea încheierii contractului întocmit de rațiune, exercită *de jure* o violență de care dispune *de facto*;
- b) fundamentul ideologic al Terorii din timpul Revoluției Franceze;
- c) exploatările unui anumit darwinism etc.

Chiar dacă însă, spre deosebire de jusnaturalism, tradiția dreptului pozitiv acordă o mai mare atenție devenirii istorice, nici ea nu reușește totuși să treacă pragul chestionării critice la care cheamă Benjamin. Firește că ea nu are cum să considere că toate mijloacele sînt la fel de bune dat fiind că sînt conforme unui scop natural și anistoric. Ea cere judecarea mijloacelor, adică a conformității acestora cu un drept aflat în curs de instituire, cu un nou drept (nenatural, prin urmare), pe care îl evaluează în funcție de mijloace. Ea nu exclude, așadar, o critică a mijloacelor. Ambele tradiții împărtășesc însă o aceeași presuposiție dogmatică, anume aceea a posibilității atingerii unor scopuri juste prin mijloace juste. “Dreptul natural tinde să «justifice» (*«rechtfertigen»*) mijloacele prin justetea scopurilor (*durch die Gerechtigkeit der Zwecke*), iar cel pozitiv să «garanteze» (*«garantieren»*) justetea (*Berechtigung*) scopurilor prin legitimitatea (*Gerechtigkeit*) mijloacelor.”¹⁵ Ambele tradiții s-ar învîrți, prin urmare, în același cerc de presuposiții dogmatice. Și nici o soluționare a antinomiei nu este posibilă în momentul cînd apare o contradicție între scopuri juste și mijloace justificate. Dreptul pozitiv ar rămîne, astfel, orb față de incondiționalitatea scopurilor, în vreme ce dreptul natural ar rămîne orb față de condiționalitatea mijloacelor.

Cu toate acestea, chiar dacă pare a le așeza, simetric, spate în spate, Benjamin păstrează din tradiția dreptului pozitiv sensul istoricității dreptului. Și, invers, nu-i mai puțin adevărat că ceea ce el va spune, ceva mai departe, despre justiția divină nu este întotdeauna incompatibil cu fondul teologic al jusnaturalismelor de tot felul. Oricum ar sta însă lucrurile, critica benjaminiană a violenței pretinde a depăși aceste două tradiții și a nu mai ține decît de sfera dreptului și de interpretarea internă a instituției juridice. Ea face parte din ceea ce el numește, într-o accepțiune destul de singulară, “filosofia istoriei”, limitîndu-se în mod expres, așa cum și Schmitt procedează întotdeauna, la datele oferite de dreptul european.

În ceea ce are el mai fundamental, dreptul european tinde să interzică violența individuală și s-o condamne în măsura în care aceasta amenință

14. *Op. cit.*, p. 180; trad. fr., p. 24 [pentru traducerea românească, vezi mai sus, p. 7].

15. *Op. cit.*, p. 180; trad. fr., p. 25 [p. 8].

nu o lege sau alta, ci ordinea juridică însăși (*die Rechtsordnung*). De unde interesul dreptului, căci există un interes al dreptului, de a se impune și de a se conserva pe sine însuși sau de a reprezenta interesul pe care el însuși îl reprezintă. A vorbi de un interes al dreptului poate părea “surprinzător”, cuvîntul e al lui Benjamin; dar este, totodată, normal, căci ține de natura propriului său interes să aibă pretenția de a exclude violențele individuale care îi amenință ordinea; tocmai în vederea apărării propriului său interes monopolizează el, astfel, violența în sensul de *Gewalt*, violența ca autoritate. Există un “interes al dreptului în monopolizarea violenței” (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*)¹⁶. Acest monopol tinde să protejeze nu anumite scopuri juste și legale (*Rechtsw Zwecke*), ci dreptul însuși.

Afirmația aceasta aduce a trivialitate tautologică. Dar nu este, oare, tautologia însăși structura fenomenală a unei anumite violențe a dreptului ce se impune pe sine decretînd ca violent – în sensul, de data aceasta, de “în afara legii” – tot ceea ce nu-l recunoaște? Tautologie performativă sau sinteză *a priori* ce structurează orice întemeiere a legii pe baza căreia sînt produse performativ convențiile (sau “creditul” despre care vorbeam adineauri) ce garantează validitatea performativului grație căruia, atunci, ne conferim mijloacele necesare pentru a decide între violența legală și violența ilegală. Termenii “tautologie” și “sinteză *a priori*”, dar mai cu seamă termenul “performativ” nu sînt benjaminieni, însă cred că nu trădează intențiile sale.

Așa se explică fascinația admirativă pe care o exercită asupra oamenilor “figura «marelui» criminal” (*die Gestalt des “grossen” Verbrechers*)¹⁷: acesta nu este cineva care a comis un delict față de care ar fi resimțită o admirație secretă; ci cineva care, sfidînd legea, denunță violența ordinii juridice ca atare. Tot așa ar putea fi explicată și fascinația pe care o exercită, astăzi, în Franța un avocat precum Jacques Vergès, care apără cauzele cel mai greu de apărut prin practicarea a ceea ce el numește “strategia rupturii”: contestarea radicală a ordinii date a legii, a autorității judiciare și, pînă la urmă, a înseși autorității legitime a statului care îi obligă pe clienții lui să compare în fața legii. Autoritate judiciară în fața căreia, în esență, acuzatul compare, atunci, fără a compărea, necompărînd, de fapt, decît pentru a depune mărturie (fără să mărturisească) pentru opoziția sa față de legea care îl cheamă să compare. Prin vocea avocatului său, acuzatul pretinde exercitarea dreptului de a contesta ordinea de drept, în unele cazuri identificarea victimelor, de pildă. Dar despre ce ordine de drept este vorba? Despre ordinea de drept în general sau despre acea ordine de drept instituită și aplicată (“*enforced*”) de forța aceluia stat? Sau despre ordinea în măsura în care ea se confundă cu statul în general?

Exemplul discriminant ar fi, aici, acela al dreptului la grevă. În cadrul luptei dintre clase, notează Benjamin, dreptul la grevă e garantat muncitorilor,

16. *Op. cit.*, p. 183; trad. fr., p. 28 [p. 9].

17. *Ibidem*.

care sînt, astfel, alături de stat, singurul subiect de drept (*Rechtssubjekt*) căruia i se vede garantat un drept la violență (*Recht auf Gewalt*) și care deci împarte cu statul monopolul acestuia în această privință. Unii au putut să considere că, într-un astfel de caz, nu se poate vorbi de violență, din moment ce exercitarea grevei, această încetare a activității, acest “a nu face nimic” (*Nicht-Handeln*) nu constituie o acțiune. Se vede, astfel, justificată acordarea acestui drept de către puterea de stat (*Staatsgewalt*) în situațiile în care ea nu poate proceda altfel. Violența ar aparține, în realitate, patronului, iar greva ar consta numai într-o abținere, într-o îndepărtare nonviolentă prin intermediul căreia muncitorul, suspendîndu-și relațiile cu patronatul și cu utilajele acestuia, le devine doar străin. Cel care va fi prietenul lui Brecht definește această îndepărtare (*Abkehr*) ca o “*Entfremdung*”, scriind cuvîntul între ghilimele¹⁸.

În mod vizibil însă, Benjamin nu crede în acest argument al nonviolentei grevei. Greviștii pun condiții pentru reluarea lucrului și nu încetează greva decît dacă o anumită ordine a lucrurilor se schimbă. Este vorba, așadar, de o violență împotriva violenței. Împingînd dreptul la grevă pînă la limita sa, conceptul sau cuvîntul de “ordine de grevă generală” manifestă, astfel, esența acestuia. Statul suportă cu dificultate această trecere la limită. O judecă abuzivă și pretinde că este vorba de o neînțelegere, de o răstălmăcire a intenției originare, și că dreptul la grevă nu a fost înțeles în felul acesta (*das Streikrecht “so” nicht gemeint gewesen sei*)¹⁹. El poate, atunci, să determine condamnarea grevei generale ca ilegală și, dacă aceasta totuși continuă, ne vom afla în prezența unei situații revoluționare. O astfel de situație este, în realitate, *singura* care ne permite să gîndim omogenitatea dintre drept și violență, dintre violență ca exercitare a dreptului și drept ca exercitare a violenței. Violența nu este exterioară ordinii dreptului. Ea amenință dreptul din interiorul dreptului. Ea nu constă, esențial, în a-și exercita puterea sau o forță brutală pentru obținerea vreunui rezultat, ci în amenințarea și în distrugerea unei ordini de drept date și, în particular, în cazul de față, a ordinii de drept statale care a acordat respectivul drept la violență, dreptul la grevă de pildă.

Cum se poate interpreta această contradicție? Este ea oare numai una *de facto*, exterioară dreptului? Sau este, dimpotrivă, immanentă dreptului dreptului?

Statul, adică dreptul ajuns în culmea forței sale, nu se teme atît de crimă sau de tîlhărie, fie ele și la scară mare, precum mafia sau marele trafic de droguri, din moment ce acestea nu încalcă legea decît în vederea obținerii unor beneficii particulare, oricît de importante. (Este însă adevărat că, în prezent, aceste instituții cvasistatale și internaționale au un statut mai radical decît acela al banditismului și reprezintă o amenințare față de care ne-numărate state nu găsesc altă cale de a reacționa decît încheind alianțe cu ele – și prefăcîndu-se că le combat prin toate mijloacele.) Statului nu-i este

18. *Op. cit.*, p. 184; trad. fr., p. 29 [p. 10].

19. *Op. cit.*, p. 184; trad. fr., p. 30 [p. 10].

frică decît de violența întemeietoare, capabilă, altfel spus, să legitimizeze (*begründen*) și să modifice raporturile de drept (*Rechtsverhältnisse*) și deci să se prezinte ca avînd un drept la drept. Această violență ține, așadar, dinainte, din capul locului de ordinea unui drept de modificat sau de întemeiat, chiar dacă ea poate să aducă o atingere sentimentului nostru de dreptate (*Gerechtigkeitsgefühl*)²⁰. Numai această violență cheamă și face posibilă o "critică a violenței" care o definește ca fiind altceva decît exercițiul natural al forței. Pentru ca o critică, adică o evaluare interpretativă și semnificantă, a violenței să fie posibilă, trebuie să i se recunoască un sens acestei violențe, care nu constituie un accident survenit dreptului din afara sa. Ceea ce amenință dreptul aparține deja dreptului, dreptului la drept, originii dreptului. Greva generală furnizează, astfel, un prețios fir călăuzitor, întrucît ea exercită dreptul care i-a fost concedat pentru a contesta ordinea de drept existentă și a crea, în felul acesta, o situație revoluționară în care se va pune problema întemeierii unui nou drept, dacă nu cumva de fiecare dată, așa cum vom vedea, pe aceea a întemeierii unui nou stat. Toate situațiile revoluționare, toate discursurile revoluționare, de stînga sau de dreapta (și, începînd din 1921, au existat în Germania o mulțime, care se asemănau în mod tulburător, Benjamin aflîndu-se de multe ori între ele), își justifică recursul la violență sub pretextul instaurării, în curs sau viitoare, a unui nou drept: a unui nou stat²¹. Dat fiind că acest drept ce va să vină va legitima retroactiv, retrospectiv, violența care poate să rănească sentimentul de dreptate, viitorul său anterior deja o justifică. Întemeierea tuturor statelor are, astfel, loc în situații care pot fi numite revoluționare. Ea inaugurează un nou drept și o face întotdeauna prin violență. *Întotdeauna*, adică chiar și dacă în acel moment nu au loc genocidurile, expulzările ori deportările spectaculoase care însoțesc, de cele mai multe ori, întemeierile de state, mari sau mici, vechi sau moderne, în imediata noastră apropiere sau foarte departe de noi.

În aceste situații numite întemeietoare de drept sau de stat, categoria gramaticală a viitorului anterior seamănă încă prea mult cu o modificare a prezentului pentru a putea să descrie violența aflată în curs. Ea constă tocmai în mimarea prezenței sau a unei simple modalizări a prezenței. Cei care spun "vremea noastră", gîndind "prezentul nostru" în lumina unei prezențe viitoare anterior, nu știu foarte bine, prin definiție, ce spun. Dar tocmai în această necunoaștere constă evenimentțialitatea evenimentului, ceea ce, cu naivitate, numim prezența sa²².

20. *Op. cit.*, p. 185; trad. fr., p. 31 [p. 11].

21. Principiul unui argument analog poate fi întîlnit la Carl Schmitt. Cf. *Politiques de l'amitié*, Galilée, [Paris], 1994, p. 140 și urm.

22. Asupra acestei logici și acestei "crono-logici", îmi permit să trimit la "Déclaration d'indépendance", în *Otobiographie. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, [Paris], 1984. Heidegger reamintește adesea că "timpul nostru istoric propriu" nu se determină decît din perspectiva unui viitor anterior. Noi nu știm niciodată pe moment, în chip prezent, ce este timpul nostru istoric propriu.

Aceste momente, presupunînd că ar putea fi izolate, sînt niște momente terifiante. Din pricina, desigur, a suferințelor, crimelor și torturilor care rareori nu le însoțesc, dar și pentru că sînt în ele însele, și în chiar violența lor, neinterpretabile și indescifrabile. Ele constituie ceea ce eu numesc “misticul”. Așa cum o prezintă Benjamin, această violență este, desigur, lizibilă, inteligibilă chiar, dat fiind că ea nu este străină dreptului, tot așa cum nici *pólemos* și *éris* nu sînt străine de toate formele și semnificațiile lui *diké*. Ea e, însă ceea ce, în inima dreptului, suspendă dreptul, întrerupe dreptul instituit pentru a întemeia altul. Acest moment de suspendare, această *epokhé*, acest moment care întemeiază sau revoluționează dreptul constituie, în inima dreptului, o instanță de ne-drept. El rezumă, totodată, întreaga istorie a dreptului. *Acest moment are loc dintotdeauna și nu are loc niciodată sub forma unei prezențe*. Este momentul cînd temelia dreptului rămîne suspendată în vid sau deasupra unui abis, atîrnînd de un act performativ pur care n-ar avea de dat seamă nimănui și înaintea nimănui. Subiectul presupus al acestui performativ pur nu s-ar mai afla în fața legii sau, mai curînd, el s-ar afla dinaintea unei legi încă indeterminate, în fața legii ca în fața unei legi încă inexistente, în fața unei legi care stă, încă, să vină, aflată în față și trebuind să vină²³. Iar faptul de a fi “în fața legii” despre care vorbește Kafka²⁴ seamănă cu situația deopotrivă comună și teribilă a omului care nu reușește să vadă și mai cu seamă să atingă, să ajungă la lege: pentru că legea e transcendentă exact în măsura în care omul este cel care trebuie s-o întemeieze, ca stînd să vină, prin violență. “Atingem” aici, fără a-l atinge, un extraordinar paradox: transcendența inaccesibilă a legii în fața căreia și înainte de care stă “omul” nu pare infinit transcendentă și deci teologică decît în măsura în care, aflată la maximum de apropiere de el, ea nu depinde decît de el, de actul performativ prin care el o instituie: legea e transcendentă, violentă și nonviolentă pentru că nu depinde decît de cine se găsește în fața ei – deci înaintea ei, înainte de ea –, de cine o produce, o întemeiază, o autorizează printr-un performativ absolut a cărui prezență îi scapă întotdeauna. Legea e transcendentă și teologică, întotdeauna, așadar, de ordinul viitorului, de fiecare dată promisă, pentru că este immanentă, finită și, prin urmare, deja de ordinul trecutului. Orice “subiect” se află dinainte prins în această structură aporetică.

Acestei legi numai viitorul îi va produce inteligibilitatea și interpretabilitatea. Dincolo de litera textului lui Benjamin – pe care, de o clipă, am încetat s-o mai urmez în stilul comentariului meu, interpretînd-o însă din perspectiva viitorului său –, voi spune că ordinea inteligibilității depinde, la rîndul ei, de ordinea instaurată și la interpretarea căreia ea servește. Această

23. În original: “Le sujet supposé de ce performatif pur ne serait plus devant la loi, ou plutôt il serait devant une loi encore indéterminée, devant la loi comme devant une loi encore inexistante, une loi encore à venir, encore devant et devant venir”. Joc de cuvinte, intraductibil exact, între *devant la loi*, “în fața legii”, și *idem, devant la loi*, “datorînd legea, fiind dator cu instaurarea legii”. *Devant*: “în față” și “a trebui”, “a fi dator” la gerunziu. (N. tr.)

24. Cf. “Devant la loi. Préjugés”, in *Critique de la faculté de juger*, Minuit, [Paris], 1985.

lizibilitate va fi, aşadar, le fel de puţin neutră pe cât de puţin nonviolentă. O revoluţie “izbutită”, întemeierea “reuşită” a unui stat (în sensul, oarecum, în care se vorbeşte de un “*felicitous*”, “*performative speech act*”²⁵) vor produce *post factum* ceea ce era *dinainte* sortit să se producă, adică modelele interpretative proprii lecturii retroactive, conferirii de sens, de necesitate şi îndeosebi de legitimitate violenţei care a produs, între altele, şi modelul interpretativ respectiv, altfel spus discursul propriei sale autolegitimări. Exemple ale acestui cerc, alt cerc hermeneutic, alt cerc al violenţei, nu lipsesc, aproape sau departe de noi, chiar aici sau aiurea, indiferent că e vorba de ceea ce se petrece de la un cartier la altul, de la o stradă la alta, de la o mare metropolă, de la o ţară sau de la o tabără la alta în jurul unui război mondial în decursul căruia state şi naţiuni sînt întemeiate, distruse şi reaşezate. De toate acestea trebuie să se ţină seama pentru delimitarea unui drept internaţional construit pe conceptul occidental de suveranitate statală şi de neamestec în treburile interne, dar şi pentru imaginarea infinitei lui perfectibilităţi. Există cazuri în care, vreme de generaţii, nu se ştie dacă performativul întemeierii violente a unui stat este reuşit (“*felicitous*”) sau nu. Nenumărate exemple ar putea fi amintite aici. Această ilizibilitate a violenţei ţine de însăşi lizibilitatea unei violenţe aparţinînd la ceea ce unii ar numi ordinea simbolică a dreptului, şi nu fizicii pure. Am putea fi tentaţi să răsucim ca pe o mănăşă “logică” (“logică” între ghilimele, căci acest “ilizibil” este, în acelaşi timp, şi “ilogic” în ordinea *logos*-ului, fapt pentru care şi ezit să-l numesc “simbolic” şi să-l precipit, astfel, în ordinea discursului lacanian) acestei ilizibilităţi lizibile. În esenţă, ea semnifică o violenţă juridico-simbolică, o violenţă performativă aflată în chiar inima lecturii interpretative. Iar o metonimie ar putea să întoarcă exemplul sau indiciul în direcţia generalităţii conceptuale a esenţei.

S-ar spune, atunci, că există o posibilitate de “grevă generală”, un drept analog celui la greva generală în orice lectură interpretativă, dreptul de a contesta dreptul instituit în cea mai deplină autoritate a sa, aceea a statului. Avem dreptul să suspendăm autoritatea legitimantă şi toate normele ei de lectură, şi aceasta în lecturile cele mai uşor de citit, mai eficace, mai pertinente, care, fireşte, stabilesc uneori relaţii cu ilizibilul pentru a întemeia o altă ordine de lectură, un alt stat, uneori fără a o face sau pentru a nu o face. Căci vom vedea că Benjamin deosebeşte două feluri de grevă generală, una destinată înlocuirii ordinii unui stat cu o alta (grevă generală *politică*), cealaltă suprimării statului ca atare (grevă generală *proletară*).

Într-un cuvînt, cele două tentaţii ale deconstrucţiei.

Căci există grevă generală şi deci situaţie revoluţionară în orice lectură instauratoare ce rămîne ilizibilă din punctul de vedere al canoanelor stabilite şi al normelor de lectură, adică al stadiului prezent al lecturii sau a ceea ce întruchipează Statul, cu S mare, în stadiul lecturii posibile. În faţa unei asemenea greve generale, se poate vorbi, după caz, de anarhism, de scepti-

25. “Act de limbaj performativ reuşit”. (N. tr.)

cism, de nihilism, de depolitizare sau, dimpotrivă, de suprapolitizare subversivă. În clipa de față, greva generală nu mai are nevoie să demobilizeze sau să mobilizeze, spectaculos, multă lume: sînt de ajuns întreruperea curentului electric în cîteva puncte privilegiate, de exemplu pentru serviciile, publice sau private, de poștă și telecomunicații, radio, televiziune, rețele de informatizare centralizată, introducerea cîtorva viruși eficace într-o rețea de computere bine alese sau, în mod analog, introducerea echivalentului sidei în organele de transmisie, în *Gespräch*-ul hermeneutic²⁶.

Ceea ce facem noi aici poate, oare, să semene cu o grevă generală sau cu o revoluție, din perspectiva modelelor, a structurilor, dar și a modurilor de lizibilitate a acțiunii politice? Este, oare, deconstrucția așa ceva? Este ea o grevă generală, o strategie de ruptură? Da și nu: Da, în măsura în care își ia dreptul de a contesta, și nu doar în chip teoretic, protocoalele constituționale, carta însăși care administrează lectura în cultura noastră și mai cu seamă în academie. Nu, cel puțin în măsura în care ea continuă să se desfășoare în interiorul academiei (și să nu uităm, dacă nu vrem să cădem în ridicol sau indecență, că ne aflăm instalați, confortabil, pe Fifth Avenue – la numai cîteva blocuri distanță este deja infernul nedreptății). Și, apoi, tot așa cum o strategie de ruptură nu este niciînd pură, avocatul sau acuzatul trebuind s-o “negocieze”, oarecum, în fața unui tribunal sau în cursul unei greve a foamei în închisoare, niciodată pură nu este nici opoziția dintre greva generală *politică*, ce vizează reîntemeierea unui alt stat, și greva generală *proletară*, care vizează distrugerea statului.

Aceste opoziții benjaminieni par, prin urmare, mai mult ca oricînd de deconstruit: se deconstruiesc singure, inclusiv ca paradigme ale deconstrucției. Iar ceea ce spun acum nu este cîtuși de puțin conservator și antirevoluționar. Căci dincolo de enunțul explicit al lui Benjamin, eu aș propune interpretarea conform căreia însăși violența întemeierii sau a *instituirii dreptului* (*Rechtsetzende Gewalt*) trebuie să conțină violența *conservării dreptului* (*Rechtserhaltende Gewalt*), neputîndu-se rupe de ea. Sînt proprii structurii violenței întemeietoare apelul la repetarea de sine și la întemeierea a ceva ce se cere conservat, a ceva conservabil, promis moștenirii și tradiției, împărtășirii. O întemeiere este o promisiune. Orice im-punere (*Setzung*) permite și pro-mite, ea instaurează punînd și promițînd. Și chiar dacă o promisiune nu este ținută în fapt, iterabilitatea înscrie promisiunea de păstrare în însăși clipa eruptivă a întemeierii. Înscriînd, astfel, posibilitatea repetiției în chiar inima originarului. Mai mult decît atît – sau mai puțin –, ea se află înscrisă în această lege de iterabilitate, stă sub legea ei sau în fața legii ei. Și, dintr-o dată, nu mai există întemeiere pură sau impunere pură a dreptului, deci pură violență întemeietoare, la fel cum nici violență pur conservatoare nu există. Im-punerea este deja iterabilitate, apel la repetarea autoconservatoare. La rîndu-i, conservarea este, și ea, reîntemeietoare, pentru a putea să conserve

26. Cf. “Rhétorique de la drogue”, in *Points de suspension*, Galilée, [Paris], 1992, p. 265 sq.

ceea ce pretinde a întemeia. Nu există, aşadar, o opoziție riguroasă între instituire şi conservare, ci numai ceea ce aş numi (şi ceea ce Benjamin nu numeşte) o *contaminare diferențială*²⁷ între cele două, cu toate paradoxurile pe care aceasta poate să le inducă. Nu există o distincție riguroasă între o grevă generală şi o grevă parțială (o dată în plus, într-o societate industrială, pentru o astfel de disociere lipsesc chiar şi criteriile tehnice) şi nici, în sensul lui Sorel, între o grevă generală *politică* şi o grevă generală *proletară*. Deconstrucția este deopotrivă gândirea acestei contaminări diferențiale şi gândirea prinsă în necesitatea acestei contaminări.

Cu gândul la această contaminare diferențială înțeleg că o contaminare în chiar inima dreptului, izolez următoarea frază a lui Benjamin, asupra căreia sper să revin ceva mai târziu: există, spune el, “ceva putred în drept” (*etwas Morsches im Recht*)²⁸. Există ceva ros sau putred înăuntrul dreptului, ceva care îl condamnă sau îl ruinează din capul locului. Dreptul e condamnat, ruinat, în ruină, ruinător, dacă putem să riscăm o sentință capitală la adresa dreptului, mai cu seamă atunci când în cuprinsul lui este vorba de pedeapsa capitală. Şi tocmai într-un pasaj referitor la pedeapsa capitală vorbeşte Benjamin despre ceea ce este “putred” în inima dreptului.

Dacă în orice interpretare există grevă şi drept la grevă, există, atunci, şi război şi *pólemos*. Războiul constituie o altă ilustrare a acestei contradicții lăuntrice dreptului. Există un drept la război (Schmitt se va plînge că acest drept nu mai este recunoscut ca însăşi posibilitatea de a fi a politicii). Acest drept comportă aceleaşi contradicții ca şi dreptul la grevă. Aparent, nişte subiecți de drept declară război pentru a sancționa nişte violențe ale căror scopuri par naturale (celălalt vrea să pună mîna pe un teritoriu, pe nişte bunuri, pe nişte femei; îmi vrea moartea, așa că îl ucid). Însă această violență războinică care seamănă cu “prădarea” în afara legii (*raubende Gewalt*²⁹) se desfășoară, întotdeauna, în interiorul sferei dreptului. Constituie o anomalie în chiar interiorul juridicității de care ea pare a se rupe. Tocmai ruperea relației constituie, aici, relația. Încălcarea legii are loc în fața legii. În societățile așa-zis primitive, care, după Benjamin, ar lăsa să se întrevadă mai bine aceste semnificații, încheierea păcii demonstrează cât se poate de limpede că războiul nu este un fenomen natural. Nici o pace nu e încheiată fără fenomenul simbolic al unui ceremonial. Aceasta reamintește faptul că ceremonial există deja în cadrul războiului. Războiul nu se reduce, prin urmare, la ciocnirea dintre două interese sau dintre două forțe pur fizice. În acest punct, o importantă paranteză atrage atenția asupra faptului că, desigur, în cadrul perechii război/pace, ceremonialul păcii amintește că şi războiul este un fenomen nenatural; Benjamin pare însă a voi să sustragă un anumit sens al cuvîntului “pace” din această corelație, mai cu seamă din concep-

27. În original: *une contamination différentielle*. (N. tr.)

28. *Op. cit.*, p. 188; trad. fr., p. 35 [p. 13].

29. *Op. cit.*, p. 185; trad. fr., p. 31 [p. 11].

tul kantian de “pace eternă”. Este vorba, aici, de o cu totul altă semnificație, “nemetaforică și politică” (*unmetaphorische und politische*³⁰), de a cărei importanță ne vom putea da seama foarte curînd. Este avut în vedere aici dreptul internațional, ale cărui riscuri de deturnare și de pervertire în beneficiul unor interese particulare, de stat sau nu, necesită o vigilență infinită, cu atît mai mult cu cît aceste riscuri sînt înscrise în chiar constituția sa.

După ceremonia războiului, ceremonia păcii semnifică faptul că victoria instaurează un nou drept. Iar războiul, care trece drept violența originală și arhetipală (*ursprüngliche und urbildliche*³¹) pentru atingerea unor scopuri naturale, este de fapt o violență întemeietoare de drept (*rechtsetzende*). Din clipa în care se recunoaște acest caracter pozitiv, im-pozițional (*setzende*) și întemeietor de alt drept, dreptul modern îi va refuza subiectului individual orice fel de drept la violență. Freamătul de admirație populară iscat de “marele criminal” se adresează individului purtător, precum în timpurile primitive, al stigmatelor legiuitorului și profetului.

Linia despărțitoare dintre cele două violențe (cea întemeietoare și cea conservatoare) va fi însă foarte greu de trasat, de întemeiat și de conservat. Vom asista, prin urmare, din partea lui Benjamin, la o mișcare ambiguă și laborioasă, vizînd salvarea cu orice preț a unei distincții sau a unei corelații fără de care întregul său proiect amenință să se năruiască. Căci dacă violența se află la originea dreptului, înțelegerea impune ducerea pînă la capăt a criticii acestei duble violențe, atît a celei întemeietoare, cît și a celei conservatoare. Pentru a se referi la violența conservatoare de drept, Benjamin abordează o serie de probleme relativ moderne, la fel de actuale pe cît era, adineauri, și problema grevei generale. El aduce vorba, acum, despre serviciul militar obligatoriu, despre poliția modernă și despre abolirea pedepsei cu moartea. Dacă în timpul și după încheierea Primului Război Mondial se dezvoltase o critică pasionată a violenței, acum această critică vizează forma conservatoare a violenței. Militarismul, concept modern ce presupune exploatarea serviciului militar obligatoriu, reprezintă folosirea forțată a forței, “constrîngerea” (*Zwang*³²) la folosirea forței sau a violenței (*Gewalt*) în slujba statului și a scopurilor sale legale. Violența militară este, în acest caz, legală și conservă dreptul. Ea este, prin urmare, mai greu de criticat decît cred, în “declamațiile” lor, pacifiștii și activiștii, față de care Benjamin nu-și ascunde lipsa de prețuire. Inconsecvența pacifiștilor antimilitariști ține de faptul că aceștia nu recunosc caracterul legal și inatacabil al acestei violențe conservatoare a dreptului.

Avem, aici, de-a face cu un *double bind*³³ sau cu o contradicție care ar putea fi schematizată astfel. Pe de o parte, violența întemeietoare pare mai

30. *Op. cit.*, p. 185; trad. fr., p. 31 [p. 11].

31. *Op. cit.*, p. 186; trad. fr., p. 32 [p. 11].

32. *Op. cit.*, pp. 186-187; trad. fr., pp. 32-33 [p. 12].

33. În limba engleză în original: “dublă obligație”, “dublu imperativ”. (N. tr.)

ușor de criticat, dat fiind că ea nu se poate justifica prin nici o legalitate preexistentă, părînd, astfel, sălbatică. Pe de altă parte însă – iar această răsturnare determină întregul interes al acestei reflecții –, aceeași violență întemeietoare este *mai greu*, mai ilegal de criticat, și aceasta tocmai deoarece ea nu poate fi făcută să compară în fața instituției nici unui drept preexistent: ea nu recunoaște dreptul existent în momentul cînd întemeiază un altul. Între cei doi termeni ai acestei contradicții se situează problema celui insesizabil *moment revoluționar*, a acelei *decizii de excepție* ce nu aparține nici unui continuum istoric și temporal, dar în care totuși întemeierea unui nou drept *joacă* – dacă se poate spune așa – pe ceva dintr-un drept anterior pe care ea îl extinde, îl radicalizează, îl deformează, îl metaforizează sau îl metonimizează, figura aceasta purtînd, aici, numele de război sau de grevă generală. Această figură constituie însă și o contaminare. Ea șterge și bruiază distincția pură și simplă dintre întemeiere și conservare. Înscrie iterabilitatea în originalitate, fiind ceea ce eu aș fi tentat să numesc o deconstrucție în act, în plină negociere: în “lucrurile” însele și în textul lui Benjamin.

Atîta vreme cît nu dispunem de mijloacele teoretice și filosofice necesare pentru a gîndi această co-implicare a violenței și dreptului, criticile curente sînt sortite să rămînă naive și inconsecvente. Benjamin nu-și ascunde disprețul față de declamațiile activismului pacifist și față de proclamațiile “anarhismului pueril”, care ar dori să-l sustragă pe om de sub orice fel de constrîngere. Referința la imperativul categoric (“Acționează permanent în așa fel încît să folosești umanitatea atît în persoana ta, cît și în oricare altă persoană ca scop, niciodată însă numai ca mijloc”), oricît de incontestabilă, nu face posibilă nici o critică a violenței. Prin chiar violența sa, dreptul pretinde că recunoaște și că ia apărarea respectivei umanități ca scop, în persoana fiecărui individ. O critică pur morală a violenței ar fi, prin urmare, pe cît de nejustificată, pe atît de neputincioasă. Din aceleași motive, violența nu poate fi criticată nici în numele libertății, în numele a ceea ce Benjamin numește, aici, “‘libertate’ informă” (*gestaltlose “Freiheit”*³⁴), adică, pe scurt, o libertate pur formală, o formă goală, conform unui filon hegeliano-marxist care este departe de a fi absent din toată această meditație. Aceste atacuri la adresa violenței sînt lipsite de relevanță și de eficacitate, întrucît rămîn străine de esența juridică a violenței “ordinii de drept”. O critică eficace trebuie să vizeze însuși corpul dreptului ca atare, capul și membrele sale, legile și utilizările particulare pe care dreptul le ia sub protecția puterii sale (*Macht*). Iar această ordine este de așa natură că nu există decît un singur destin, un destin și o istorie unice (*nur ein einziges Schicksal*³⁵). Avem, aici, de-a face cu unul dintre conceptele majore, dar și dintre cele mai obscure, ale textului, indiferent că e vorba despre destinul ca atare sau despre absoluta lui unicitate. Ceea ce există, ceea ce are consistență (*das Bestehende*) și ceea ce, în același timp, amenință ceea ce există (*das Drohende*) aparțin, toate, “în chip

34. *Op. cit.*, p. 187; trad. fr., p. 34 [p. 12].

35. *Op. cit.*, p. 187; trad. fr., p. 34 [p. 13].

indestructibil” (*unverbrüchlich*), *aceleiași ordini*, iar această ordine este indestructibilă pentru că este unică. Nu poate fi violată decât *înăuntrul ei*. Noțiunea de amenințare pare, aici, indispensabilă. Dar ea rămâne la fel de greu de delimitat, căci amenințarea nu vine din afară. Dreptul este deopotrivă amenințător și amenințat de el însuși. Această amenințare nu se confundă nici cu intimidarea și nici cu disuasiunea, așa cum cred pacifiștii, anarhiștii și activiștii. Legea se arată amenințătoare în felul destinului. Pentru a putea accede la “sensul cel mai profund” al indeterminării (*Unbestimmtheit*) amenințării dreptului (*der Rechtsdrohung*), va trebui să medităm, ceva mai târziu, la esența destinului care se află la originea acestei amenințări.

Pe parcursul unei meditații asupra destinului, meditație ce trece și printr-o analiză a poliției, a pedepsei cu moartea și a instituției parlamentare, Benjamin va ajunge, așadar, să facă o deosebire între justiția divină și justiția umană, între violența divină ce *distruge* dreptul și violența mitică ce *întemeiază* dreptul.

Violența conservatoare, această amenințare care nu este intimidare, este o amenințare a dreptului. Dublu genitiv: ea vine din partea dreptului și amenință dreptul. Un prețios indiciu ni-l dă, aici, domeniul dreptului de a pedepsi și al pedepsei cu moartea. Benjamin pare a considera că discursurile îndreptate împotriva dreptului de a pedepsi și mai cu seamă împotriva pedepsei cu moartea sînt superficiale, și aceasta într-un mod deloc accidental. Căci ele nu admit o axiomă esențială pentru definirea dreptului. Care anume? Ei bine, atunci cînd e atacată pedeapsa cu moartea, nu se contestă o pedeapsă printre altele, ci dreptul însuși în chiar originea sa, în chiar ordinea sa. Dacă este adevărat că originea dreptului o constituie im-punerea violentă, înseamnă că aceasta se manifestă în modul cel mai pur cu putință acolo unde violența e absolută, adică acolo unde ea aduce o atingere dreptului de viață și de moarte. Benjamin nu are nevoie să invoce, aici, marile discursuri filosofice care au justificat, înaintea lui – și în același mod –, pedeapsa cu moartea (Kant, Hegel, de pildă împotriva celor dintîi aboliționiști, precum Beccaria³⁶).

Ordinea dreptului se manifestă plenar în posibilitatea pedepsei cu moartea. Prin abolirea acesteia nu s-ar aduce atingere doar unui dispozitiv între altele, ci s-ar dezavua însuși principiul ca atare al dreptului. Se confirmă, astfel, faptul că ceva este “putred” în inima dreptului. Lucrul despre care trebuie să depună mărturie pedeapsa cu moartea este faptul că dreptul constituie o violență contrară naturii. Dar ceea ce depune, astăzi, o mărturie încă și mai “spectrală” (*gespenstiche*, spectrală, și nu doar halucinantă, așa cum spune traducerea franceză³⁷) despre acest fapt, amestecînd cele două

36. Cesare Bonesana, marchiz de Beccaria, jurist italian (1738-1794), autor al unui celebru tratat *Despre delict și pedeapsă* (1764), în care el se pronunță împotriva torturii judiciare și a pedepsei cu moartea, criticînd, totodată, inegalitatea pedepselor în funcție de persoane. Ideile sale au cunoscut un mare ecou în Europa Luminilor. (N. tr.)

37. *Op. cit.*, p. 189; trad. fr., p. 35 [p. 13].

violente – violența conservatoare și violența întemeietoare –, este instituția modernă a poliției. Amestec a două violențe eterogene, “amestec oarecum spectral” (*in einer gleichsam gespenstischen Vermischung*), ca și cum o violență ar bîntui-o pe cealaltă (cu toate că Benjamin nu se exprimă astfel pentru a comenta dubla utilizare a cuvîntului *gespenstlich*). Spectralitatea se datorează faptului că un corp nu este niciodată prezent pentru el însuși, pentru ceea ce el este. El apare dispărînd sau făcînd să dispară ceea ce el reprezintă: și una, și alta. Niciodată nu știi cu cine ai de-a face, iar aceasta este însăși definiția poliției, în special a poliției de stat, căreia, în fapt, nu i se pot trasa limite precise. Această absență a frontierei dintre cele două violențe, această contaminare dintre întemeiere și conservare este abjectă, este abjecția însăși (*das Schmachvolle*) a poliției. Înainte de a fi abjectă prin procedeele sale, prin incalificabila inchiziție la care se dedă, fără a respecta nimic, violența polițienească, poliția modernă este structural respingătoare, imundă prin însăși esența sa, ca urmare a ipocriziei sale constitutive. Lipsa ei de limită nu se datorează numai unei tehnologii de supraveghere și de reprimare care cunoștea deja, în 1921, o neliniștitoare înflorire, făcînd-o să ajungă a dubla și a bîntui întreaga viață publică și privată (ce-am spune astăzi despre dezvoltarea acestei tehnologii!). Ea se datorează, în egală măsură, și faptului că poliția e statul, spectrul statului și că nu poți s-o ataci așa cum s-ar conveni fără să declari război ordinii lui *res publica*. Căci poliția nu se mai mulțumește, azi, să aplice legea cu ajutorul forței (*enforce*) și deci să o apere, să o conserve; ea a început să o inventeze, publică ordonanțe, intervine ori de cîte ori situația juridică nu este clară pentru a garanta securitatea. Adică, astăzi, aproape tot timpul. Ea este forța de lege, are forță de lege. Poliția este abjectă pentru că, în sînul autorității sale, “separația dintre violența întemeietoare și violența conservatoare e suspendată (sau depășită, *aufgehoben*)”³⁸. Prin această *Aufhebung* care este ea însăși, poliția inventează dreptul, devine “*rechtsetzende*”, legiuitoare, își *arogă* dreptul ori de cîte ori dreptul este suficient de indeterminat ca să i-o permită. Chiar dacă nu ea promulgă legea, poliția se comportă asemeni unui legislator în vremurile moderne – ca să nu spunem ca însuși legiuitorul vremurilor moderne. Oriunde există poliție, adică pretutîndeni și aici chiar, nu se mai poate distinge între cele două violențe, cea conservatoare și cea întemeietoare – și tocmai acesta este echivocul abject, rușinos, revoltător. Posibilitatea, adică, totodată, ineluctabila necesitate a poliției moderne ruinează, în esență – am putea spune chiar: deconstruiește – distincția dintre cele două violențe, distincție ce structurează, cu toate acestea, discursul pe care Benjamin îl numește “o nouă critică a violenței”.

Acest discurs, el ar dori fie să-l întemeieze, fie să-l conserve, neputînd însă, în chip pe deplin pur, nici să-l întemeieze și nici să-l conserve. Tot ce poate el face este să-l semneze ca pe un eveniment spectral. Și textul, și sem-

38. “in ihr die Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist”, op. cit., p. 189, trad. fr., p. 36 [p. 14].

nătura sînt niște spectre. Iar Benjamin știe acest lucru, ceea ce face ca evenimentul textului *Zur Kritik der Gewalt* să constea tocmai în această stranie *expunere*: o demonstrație ce năruiește sub ochii noștri tocmai distincțiile pe care le propune. Ea exhibează și arhivează însăși mișcarea imploziei sale, lăsînd în urmă ceea ce se numește un text, fantoma unui text care, el însuși în ruină, deopotrivă întemeiere și conservare, nu ajunge nici la una, nici la cealaltă și rămîne așa, pînă la un anumit punct, pentru un anumit timp, lizibil și ilizibil, ruină exemplară ce ne avertizează într-un mod cu totul neobișnuit cu privire la tot ce e text și semnătură în raporturile lor cu dreptul, adică – într-un mod, vai, necesar – cu o anumită poliție. Acesta ar fi, așadar, în treacăt fie spus, statutul fără de statut al unui text numit de deconstrucție și a ceea ce rămîne din el. Textul nu scapă legii pe care o enunță. Se năruiește și se contaminează, devine propriul său spectru. Despre această ruină a semnăturii vor mai fi însă multe de spus.

Ceea ce amenință rigoarea distincției dintre cele două violențe și ceea ce Benjamin nu spune, excluzîndu-l sau ignorîndu-l, nu este, în fond, altceva decît paradoxul iterabilității. Acesta face ca originea să fie obligată, original, să se repete și să se altereze pentru a putea funcționa *ca origine*, adică pentru a putea să se conserve pe sine. Apare numaidecît poliția, iar poliția legiferează; nu se mulțumește să aplice o lege care, înainte de apariția ei, ar fi fost lipsită de forță. Această iterabilitate înscrie conservarea în structura esențială a întemeierii. Iar această lege sau această necesitate generală nu se reduce, firește, la un fenomen modern, ci este valabilă *a priori*, chiar dacă înțelegem că Benjamin se străduiește să ofere exemple moderne în specificitatea lor și vizează în mod expres poliția “statului modern”. Iterabilitatea împiedică în chip riguros existența unor puri și mari întemeietori, inițiatori, legiuitori (a “marilor” poeți, gînditori, oameni de stat, în sensul în care Heidegger va spune acest lucru în 1935, urmînd o schemă analoagă cu privire la fatalul sacrificiu al acestor întemeietori).

Ruina nu este un lucru negativ. În primul rînd, ea nu este, în mod evident, un lucru. S-ar putea scrie, poate împreună cu sau conform lui Benjamin, poate împotriva lui, un scurt tratat despre dragostea de ruine. Căci ce altceva am putea noi, de altfel, să iubim? Nu putem iubi un monument, o arhitectură, o instituție ca atare decît tocmai în experiența, ea însăși precară, a fragilității lor: ele nu s-au aflat dintotdeauna acolo unde sînt și nici nu se vor afla mereu, sînt finite. Și tocmai de aceea le iubim în calitatea lor de muritoare, prin intermediul nașterii și al morții lor, prin intermediul fantomei sau al siluetei ruinelor lor, a ruinei mele – ruină care sînt chiar ele, prin urmare, sau pe care o prefigurează deja. Cum am putea noi să iubim altfel decît în această finitudine? De unde ar veni, altfel, dreptul de a iubi și chiar iubirea de drept?

Să revenim însă la lucrul ca atare, adică la fantomă. Căci textul acesta povestește o istorie cu fantome. Fantoma și ruina nu pot fi evitate, și aceasta exact în măsura în care nu poate fi eludată nici problema statutului retoric al acestui eveniment textual. La ce figuri recurge el pentru *expunerea* sa, pen-

tru explozia sa internă sau pentru implozia sa? Toate întruchipările, toate figurile exemplare ale violenței dreptului sînt niște metonimii singulare, altfel spus niște figuri ce nu cunosc limită, niște posibilități dezlănțuite de transpunere, niște figuri fără figură, fără chip. Să luăm exemplul poliției, acest indiciu al unei violențe fantomatice dat fiind că amestecă întemeierea cu conservarea, devenind, astfel, cu atît mai violentă. Ei bine, poliția ce capitalizează, în felul acesta, violența nu se reduce la poliția ca atare. Ea nu constă doar în niște agenți în uniformă, uneori, cu căști, înarmați și organizați într-o structură civilă pe model militar, și căreia dreptul la grevă îi este refuzat etc. Prin definiție, poliția este prezentă sau este reprezentată oriunde există forță de lege. Ea este prezentă, invizibilă uneori însă de fiecare dată eficientă, oriunde există menținere a ordinii sociale. Poliție nu este numai poliția ca atare (astăzi mai mult sau mai puțin ca oricînd), poliția este pretutindeni prezentă, figură fără figură a unui *Dasein* coextensiv *Dasein*-ului *pólis*-ului.

Benjamin recunoaște, în felul său, acest lucru, însă printr-un dublu gest pe care îl consider nedeliberat, în tot cazul netematizat ca atare. Nici o clipă el nu renunță să închidă într-o pereche de concepte și să readucă la niște distincții tocmai ceea ce, neîncetat, le excedează și le debordează. El admite, astfel, că răul poliției îl constituie faptul că aceasta este o figură fără chip, o violență lipsită de formă (*gestaltlos*). Poliția nu este sesizabilă, ca atare, nicăieri (*nirgends fassbare*). În statele numite civilizate, spectrul apariției ei fantomatice se întinde pretutindeni³⁹. Cu toate acestea însă, exact în momentul în care ea se metonimizează, exact în clipa cînd această insesizabilă figură fără de formă se *spectralizează*, cînd poliția devine pretutindeni, în societate, elementul însuși al bîntuirii, mediul spectralității, Benjamin ar vrea ca ea să continue să rămînă o figură determinabilă și proprie statelor civilizate. El are pretenția că știe la ce anume se referă atunci cînd vorbește, la propriu, despre poliție și ar vrea să-i determine fenomenul. Este greu de știut dacă el are în vedere poliția statului modern sau statul în general atunci cînd vorbește despre statul civilizat. Aș înclina mai degrabă spre prima ipoteză, din două motive:

1. Benjamin selectează exemplele moderne ale violenței, de pildă pe acela al grevei generale sau *problema* pedepsei cu moartea. Ceva mai sus, el nu vorbește numai despre statele civilizate, ci și despre o altă "instituție a statului modern", poliția. Poliția *modernă*, în situații politico-tehnice *moderne*, este cea care ajunge să producă legea pe care are doar rolul de a o aplica.

2. Recunoscînd faptul că, oricît de invadator ar fi, corpul fantomal al poliției se menține egal cu sine, Benjamin admite totuși că spiritul (*Geist*) poliției, spiritul polițienesc, spiritul de poliție face mai puține ravagii în mo-

39. "allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten", op. cit., p. 189; trad. fr., p. 37 [p. 14].

narhia absolută decît în democrațiile moderne, în care violența lui degenează. Să fie numai pentru că, așa cum am fi înclinați să gîndim astăzi, tehnologiile moderne de comunicare, supraveghere și interceptare asigură poliției o ubicuitate absolută, saturînd atît spațiul public, cît și pe cel privat și împingînd pînă la limită coextensivitatea politicului cu polițienescul? Să se datoreze oare aceasta faptului că democrațiile nu pot să-l protejeze pe cetățean împotriva violenței polițienești decît intrînd în această logică a co-extensivității politico-polițienești? Confirmînd, altfel spus, esența polițienească a lucrului public (poliție a polițiilor, instituții de tip “informatică și libertate”, monopolizarea de către stat a tehnicilor de protejare a secretului vieții private, așa cum le propun astăzi cetățenilor americani guvernul federal și polițiile lui care, în schimb, ar produce “cipurile” necesare și ar decide în privința momentului în care securitatea statului ar impune interceptarea convorbirilor private, de exemplu instalarea de microfoane invizibile, utilizarea de microfoane direcționale, pătrunderea în rețele informatizate sau, pur și simplu, practica, atît de răspîndită la noi, a bunelor și tradiționalelor “ascultări telefonice”)? Această să fie contradicția la care se gîndea Benjamin? O degenerare internă a principiului democratic, corupt în mod inevitabil de principiul puterii polițienești, putere destinată, în principiu, protejării lui, dar prin însăși esența sa incontrollabil în procesul autonomizării sale tehnice?

Să ne oprim o clipă asupra acestui punct. Nu este sigur că Benjamin a deliberat apropierea pe care eu o încerc aici între cuvintele *gespenstische*, spectral sau fantomal, și *Geist*, spirit, cu sensul tot de dublu fantomatic. Această analogie pare însă greu de respins, chiar dacă Benjamin n-ar recunoaște-o. Poliția devine halucinantă și spectrală pur și simplu pentru că bîntuie totul. Ea este pretutindeni, chiar și acolo unde nu este, grație *Fort-Dasein*-ului ei la care se poate face oricînd apel. Prezența ei nu este prezentă, așa cum nici o prezență nu este, de altfel, prezentă, după cum ne reamintește Heidegger, iar prezența dublului său spectral nu cunoaște granițe. Și este în deplină conformitate cu logica din *Zur Kritik der Gewalt* marcarea faptului că tot ce ține de violența dreptului – aici, a poliției înseși – nu este ceva natural, ci spiritual. Există spirit atît în sensul de spectru, cît și în acela de viață ce se înalță, tocmai prin moarte, prin posibilitatea pedepsei cu moartea, deasupra vieții naturale sau “biologice”. Poliția constituie o dovadă. Aș invoca aici o “teză” definită în *Ursprung der deutschen Trauerspiel* cu privire la manifestarea spiritului: acesta se arată în exterior sub forma puterii; iar facultatea proprie acestei puteri (*Vermögen*) se determină în act ca *facultatea* de a exercita *dictatura*. *Spiritul este dictatură*. Reciproc, dictatura – care constituie esența puterii ca violență (*Gewalt*) – este de esență spirituală. Spiritualismul fundamental al unei astfel de afirmații consună cu ceea ce conferă autoritate (legitimată sau legitimantă) sau violența puterii (*Gewalt*) unei decizii instauratoare care, nefiind obligată, prin definiție, să-și justifice suveranitatea în fața nici unei legi preexistente, nu poate face apel decît la o “mistică” și nu poate să se enunțe decît sub formă de ordine, de edicte, de dictate prescriptive și de performative dictatoriale:

“Spiritul (*Geist*) – aceasta e teza epocii – se manifestă prin putere (*weist sich aus in Macht*); spiritul este facultatea de a exercita dictatura (*Geist ist das Vermögen, Diktatur auszuüben*). Această facultate impune o disciplină interioară strictă, precum și o acțiune exterioară lipsită de scrupule (*skrupelloseste Aktion*)”⁴⁰.

În loc să fie el însuși și să fie conținut în democrație, acest spirit al poliției, această violență polițienească văzută ca *spirit* degenerază în cadrul acesteia. El constituie o mărturie, în democrația modernă, a celei mai depline degenerări imaginabile a violenței sau a principiului de autoritate, a puterii (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt bezeugt*)⁴¹. Degenerarea puterii democratice (cuvîntul *putere* ar fi, de multe ori, cel mai potrivit pentru traducerea lui *Gewalt*, forța sau violența internă a autorității sale) n-ar avea, astfel, alt nume decît acela al poliției. De ce? În monarhia absolută, puterea legislativă și puterea executivă sînt una. Violența autorității sau a puterii este, prin urmare, normală aici, conformă esenței, ideii și spiritului său. În democrație, în schimb, violența nu mai e acordată spiritului poliției. În temeiul presupusei separații a puterilor, ea se exercită în mod ilegal, mai cu seamă atunci cînd, în loc să aplice legea, poliția o face. Benjamin indică, aici, cel puțin principiul unei analize a realității polițienești în democrațiile industriale, cu complexele lor militaro-industriale dotate cu tehnologii informatizate de vîrf. În monarhia absolută, oricît de teribilă ar fi, violența polițienească se arată așa cum e și așa cum trebuie să fie în spiritul său, în vreme ce violența polițienească a democrațiilor își neagă propriul principiu, legiferînd în mod ilicit, în clandestinitate.

Dublă consecință sau dublă implicație:

1. Democrația ar fi o degenerescență a dreptului, a violenței, autorității sau a puterii dreptului;

2. Nu există, încă, democrație demnă de acest nume. Democrația rămîne de domeniul viitorului: de creat sau de regenerat.

Discursul lui Benjamin – care se dezvoltă, aici, într-o critică a parlamentarismului democrației liberale – este deci unul *revoluționar*, marxizant chiar, însă în ambele sensuri ale cuvîntului “revoluționar”, care include și sensul reacționar, acela al unei întoarceri la trecutul unei origini mai pure. Acest echivoc este unul îndeajuns de tipic, dat fiind că a hrănit nenumărate discursuri revoluționare atît de dreapta, cît și de stînga, îndeosebi în perioada dintre cele două războaie mondiale. O critică a “degenerării” (*Entartung*), și critică

40. *Origine du drame baroque allemand*, trad. fr. S. Müller, și A. Hirt, Flammarion, [Paris], 1985, pp. 100–101. Îi mulțumesc lui Tim Bahti pentru că mi-a atras atenția asupra acestui pasaj. Același capitol evocă, ceva mai înainte, aparițiile de spectre (*Geisterscheinungen*, p. 273). Iar mai jos vine din nou vorba despre geniul rău (*böse Geist*) al despoților. Asupra devenirii-revenant [în original: *le devenir-revenant*, “devenirea-strigoi”] a mortului în *Trauerspiel*, cf. și trad. fr., p. 258.

41. *Op. cit.*, p. 109; trad. fr., p. 37.

a unui parlamentarism incapabil să controleze violența polițienească care ajunge să i se substituie, nu este altceva decât o critică a violenței pe fondul unei “filosofii a istoriei”: o punere în perspectivă arheo-teleologică, și chiar arheo-escatologică, ce privește istoria dreptului ca pe o decădere (*Verfall*) care a început încă de la origine. Analogia cu anumite scheme schmittiene și heideggeriene nu mai trebuie, aici, subliniată. Existența efectivă a unui atare triumghi ar trebui ilustrată printr-o corespondență, vreau să spun prin corespondența epistolară care i-a legat pe acești trei gânditori (Schmitt/ Benjamin, Heidegger/Schmitt). Este vorba tot despre spirit și tot despre revoluție.

Întrebarea care se pune ar fi, în fond, următoarea: cum stau lucrurile în ceea ce privește democrația liberală și parlamentară azi? În calitatea ei de mijloc, orice violență întemeiază sau conservă dreptul. Dacă n-ar fi așa, ea ar fi lipsită de orice valoare. Nu există problematică a dreptului fără această violență a mijloacelor. Fără acest principiu de putere. Consecință: orice contract juridic (*Rechtsvertrag*) se întemeiază pe violență. Nu există contract pentru care violența să nu constituie deopotrivă originea (*Ursprung*) și soluția, rezultatul (*Ausgang*). Ca de atâtea ori la el, o aluzie rapidă și eliptică a lui Benjamin pare aici decisivă. Ca întemeiere sau ca im-punere a dreptului, violența întemeietoare (*rechtsetzende*) “nu trebuie de fapt să fie nemijlocit prezentă în contract”⁴². Însă chiar și nemijlocit prezentă în contract, ea este înlocuită (*vertreten*), reprezentată de suplimentul unui substitut. Uitarea violenței originare se produce, se ascunde și capătă amploare tocmai în această diferență, în mișcarea care produce substituirea prezenței (a prezenței nemijlocite, imediate a violenței identificabile ca atare, în trăsăturile și spiritul său), în această reprezentativitate diferențială. Pierderea conștiinței nu survine în mod accidental, și nici amnezia care-i succedă. Ea constituie însăși trecerea de la prezență la reprezentare. Această trecere formează traiectoria declinului, a degenerării lor instituționale, *Verfall*-ul lor. Benjamin vorbise ceva mai înainte despre o degenerare (*Entartung*) a violenței originare, despre aceea, de pildă, a violenței polițienești din monarhia absolută care se corupe în democrațiile moderne. Iată-l acum deplîngînd *Verfall*-ul revoluției în spectacolul parlamentar: “Dacă dispare conștiința prezenței latente a violenței într-o instituție juridică, aceasta decade”⁴³. Cel dintîi exemplu ales este acela al parlamentelor epocii. Dacă ele oferă un spectacol jalnic e pentru că aceste instituții reprezentative au uitat violența revoluționară din care s-au născut. În Germania mai ales, ele au uitat revoluția avortată din 1919. Au pierdut sensul violenței întemeietoare de drept pe care ele o reprezintă (*“Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist”*⁴⁴). Parlamentele trăiesc în uitarea violenței din care s-au născut. Această tăgadă

42. “nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein”, *op. cit.*, p. 190; trad. fr., p. 38 [p. 14].

43. “Schwindet das Bewusstsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es”, *ibidem* [pp. 14–15].

44. *Ibidem* [p. 15].

amnezică nu trădează o slăbiciune psihologică, ci se află înscrisă în chiar statutul și în inima structurii lor. Astfel încît, în loc să ajungă la decizii pe măsura sau proporționale acestei violențe a puterii, și demnă de ea, ele practică politica ipocrită a *compromisului*. Conceptul de compromis, *contestarea* violenței deschise, pe față, și recursul la violența disimulată aparțin spiritului de violență, “mentalității violenței” (*Mentalität der Gewalt*), care împinge la acceptarea constrîngerii impuse de adversar atît pentru a evita dezastrul, cît și spunîndu-și, cu suspinul parlamentarului, că nu este, desigur, idealul și că ar fi fost, fără doar și poate, mult mai bine altfel, însă că tocmai în alt fel nu se putea proceda.

Parlamentarismul se scaldă, prin urmare, în violența autorității și în renunțarea la ideal. El nu izbutește să soluționeze conflictele politice prin cuvînt, discuție, deliberare nonviolentă, altfel spus prin instaurarea democrației liberale. În fața “declinului parlamentelor” (*der Verfall der Parlamente*), Benjamin găsește critica bolșevicilor și a sindicaliştilor în același timp pertinentă (*treffende*) pe ansamblu și radical nimicitoare (*vernichtende*).

Se impune, acum, să introducem o distincție care, o dată în plus, îl apropie pe Benjamin de un anumit Carl Schmitt și care are, cel puțin, darul de a conferi un sens mai precis configurației istorice în care se însciau toate aceste gîndiri (prețul mult prea ridicat al înfrîngerii pe care îl avea de plătit Germania, Republica de la Weimar, criza și neputința noului parlamentarism, eșecul pacifismului, ecourile Revoluției din Octombrie, concurența dintre media și parlamentarism, noile date ale dreptului internațional etc.). Oricît de intimă ar fi însă legătura cu o astfel de conjunctură, importanța acestor discursuri și a simptomelor semnalate de ele (și care, la rîndul lor, sînt ele însele) este departe de a se epuiza. Transpuneri prudente le pot face lectura cu atît mai necesară și mai fecundă azi. Chiar dacă conținutul exemplelor alese de ele a devenit oarecum desuet, schemele lor argumentative par a merita, azi mai mult ca oricînd, interesul și luarea în discuție.

Am văzut, așadar, că, în ceea ce privește atît originea, cît și scopul său, în întemeierea și în conservarea lui, dreptul nu poate fi separat de violență, fie ea nemijlocită sau mijlocită, prezentă sau reprezentată. Să excludă oare acest fapt orice posibilitate a nonviolentei în eliminarea conflictelor, cum atît de ușor am putea fi înclinați să conchidem? Cîtuși de puțin. Atîta doar că gîndirea nonviolentei trebuie să excedeze ordinea dreptului public. Benjamin crede în posibilitatea unor raporturi nonviolente între persoanele private. O uniune lipsită de violență (*gewaltlose Einigung*) este posibilă pretutindeni unde cultura inimii (*die Kultur des Herzens*) pune la dispoziția oamenilor mijloace pure în vederea înțelegerii (*Übereinkunft*)⁴⁵. Să însemne atunci acest lucru că trebuie să rămînem la această opoziție dintre public și privat pentru a putea prezerva un domeniu al nonviolentei? Lucrurile sînt departe de a fi atît de simple. Alte granițe conceptuale vor delimita, în sfera însăși a

45. *Op. cit.*, p. 191; trad. fr., p. 39 [p. 15].

politicului, raportul dintre violență și nonviolență. De exemplu, în tradiția lui Sorel și a lui Marx, distincția dintre greva generală *politică* – violentă ca urmare a faptului că vrea să înlocuiască statul cu alt stat (cea care tocmai fusese, de pildă, anunțată, ca un fulger, în Germania) – și greva generală *proletară*, această revoluție care, în loc să consolideze statul, urmărește suprimarea lui, ca și, spune Sorel, pe aceea a “sociologilor, eleganților amatori ai reformelor sociale, intelectualilor care și-au făcut o meserie din a gândi pentru proletariat”.

Există însă o altă distincție ce pare încă și mai radicală și mai apropiată de o critică a violenței ca mijloc. Această distincție opune, tocmai, ordinii mijloacelor ordinea *manifestării*. Este vorba, o dată în plus, tot de violența limbajului, dar și de instaurarea nonviolentei prin intermediul unui anumit limbaj. Esența limbajului constă, oare, în semne, privite ca *mijloace* de comunicare, sau într-o manifestare ce nu mai ține sau nu ține încă de comunicarea prin semne, adică de structură mijloc/scop?

Benjamin înțelege să demonstreze că o eliminare nonviolentă a conflictelor este posibilă în lumea privată atunci când aceasta e dominată de cultura inimii, de curtoazia cordială, de simpatie, iubire de pace, încredere și prietenie. Pătrundem aici într-un domeniu în care, relația mijloc-scop fiind suspendată, nu mai avem de-a face, într-o anumită măsură, decât cu mijloace pure, care exclud violența. Conflictele dintre oameni trec, în cazul acesta, prin lucruri (*Sachen*) și numai în cadrul acestui raport, cel mai “realist” sau mai “reist” [*“chosique”*] cu puțință, se deschide domeniul mijloacelor pure, adică acela prin excelență al “tehnicii”. Tehnica este “domeniul propriu” al mijloacelor pure. Ca tehnică, tehnica acordului civil, dialogul, conversația (*Unterredung*) ar constitui “exemplul cel mai profund” al acestui “domeniu propriu”⁴⁶.

Prin ce anume se recunoaște că violența este exclusă din sfera privată sau proprie (*eigentliche Sphäre*)? Răspunsul lui Benjamin ar putea să surprindă. Posibilitatea unei astfel de nonviolente e atestată de faptul că, în această sferă, minciuna nu se pedepsește, și nici înșelăciunea (*Betrug*). Dreptul roman și vechiul drept germanic nu le sancționau. Ceea ce are darul de a confirma cel puțin faptul că ceva din sfera vieții private sau din domeniul intenției personale scapă spațiului puterii, al dreptului și al violenței autoritare. Minciuna constituie, aici, ilustrarea a ceea ce scapă dreptului politico-juridico-polițienesc de imixtiune. Dacă așa stau lucrurile, considerarea unei minciuni drept un delict este un semn de decadență: o decădere este în curs (*Verfallprozess*) atunci când puterea înțelege să controleze veracitatea discursurilor pînă la ignorarea limitelor dintre sfera proprie a privatului și câmpul domeniului public. Dreptul modern își pierde încrederea în sine, condamnă înșelătoria nu din pricini morale, ci pentru că se teme de violențele pe care aceasta ar putea să le provoace din partea victimelor. Încercînd să se răzbune, acestea ar putea să periclitizeze ordinea de drept. Mecanismul este același

46. *Op. cit.*, p. 192; trad. fr., p. 39 [p. 15].

ca și în cazul acordării dreptului la grevă. Problema care se pune este aceea a limitării violenței celei mai periculoase printr-o altă violență. Benjamin pare a visa la o ordine a nonviolentei care să reușească să sustragă ordinii dreptului – deci dreptului de a pedepsi minciuna – nu numai relațiile private, ci și anumite relații publice, așa cum se întâmplă în cazul grevei generale proletare despre care vorbește Sorel, care nu ar căuta să întemeieze un nou stat și un nou drept; sau în cazul anumitor relații diplomatice în care, într-un mod analog relațiilor private, există ambasadori ce reglementează conflictele în mod pașnic și fără tratate de pace. Arbitrajul este, într-un astfel de caz, nonviolent, “fiindcă se află dincolo de întreaga ordine juridică și deci de violență”⁴⁷.

Benjamin propune, în acest punct, o analogie asupra căreia se cuvine să ne oprim o clipă, mai cu seamă din pricina faptului că ea face să intervină enigmaticul concept de destin. Ce s-ar întâmpla dacă o violență cu caracter de destin (*schicksalsmässige Gewalt*) și care întrebuițează mijloace juste, legitime (*berechtigte*) ar intra într-un conflict insolubil cu anumite scopuri juste (*gerechten*)? Și aceasta într-un mod care să ne oblige să avem în vedere un alt fel de violență, care, din perspectiva acestor scopuri, să nu constituie nici un mijloc îndreptățit și nici unul neîndreptățit? Nici mijloc îndreptățit, nici mijloc neîndreptățit, în chip indecibil, ar însemna că nici nu mai este vorba de un mijloc, ci de ceva care s-ar afla într-un cu totul alt fel de raport cu perechea mijloc/scop. Într-un astfel de caz, am avea de-a face cu un cu totul alt fel de violență. Care nu s-ar mai lăsa determinată în spațiul instaurat de opoziția mijloc/scop. Problemă cu atât mai gravă: ea excedează sau deplasează problematica inițială construită, pînă în acest punct, de Benjamin cu privire la violență și la drept. Această problematică era comandată, în întregul ei, pînă acum, de conceptul de mijloc. Ne dăm însă, acum, seama că există cazuri în care, pusă în termeni de mijloace/scopuri, problema dreptului rămîne indecibilă. Această ultimă *indecidabilitate*, comună tuturor problemelor de drept (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*), este lumina unei experiențe singulare și descurajante. Încotro s-o apuci în clipa cînd ai recunoscut această indecidabilitate ineluctabilă?

O atare întrebare deschide, înainte de toate, asupra unei alte dimensiuni a limbajului, asupra a ceva aflat mai presus de mediație și deci de limbajul privit ca semn. Semnul este înțeles aici, ca peste tot la Benjamin, cu sensul de mediație, ca un mijloc în vederea atingerii unui scop. Problema pare, la prima vedere, fără soluție și deci fără speranță. În adîncul impasului însă, această disperare, această lipsă de perspectivă (*Aussichtslosigkeit*) cheamă anumite decizii ale gândirii care privesc nimic mai puțin decît însăși originea limbajului în raportul său cu adevărul, violența destinală (*schicksalhafte Gewalt*), aflată mai presus de rațiune, apoi, mai presus de această violență, pe Dumnezeu: un alt, un cu totul alt “fundament mistic al autorității”.

47. *Op. cit.*, p. 195; trad. fr., pp. 44-45 [p. 18].

Nu acela, desigur, al lui Montaigne și Pascal, deși n-ar trebui să ne încredem prea mult în această distanță. Iată asupra a ce deschide, într-o oarecare măsură, această *Aussichtslosigkeit* a dreptului, iată unde duce impasul dreptului.

Ar exista, prin urmare, o analogie între, pe de o parte, “indecidabilitatea (*Unentscheidbarkeit*) tuturor problemelor de drept” și, pe de altă parte, ceea ce se petrece în limbile aflate în curs de formare (*in werdenden Sprachen*), în care o decizie (*Entscheidung*) clară, convingătoare, determinată între adevărat și fals, corect și incorect (*richtig/falsch*⁴⁸) este imposibilă. Nu este decît o analogie avansată în treacăt. Pe care însă am putea să o dezvoltăm pe baza altor texte ale lui Benjamin despre limbaj, mai cu seamă acela intitulat “Sarcina traducătorului” (1923) și în primul rînd celebrul eseu din 1916 (cu cinci ani mai devreme, așadar) intitulat “Despre limbaj în general și despre limbajul uman în particular”. Amîndouă aceste texte pun sub semnul întrebării esența originar comunicațională, altfel spus semiologică, informațională, reprezentativă, convențională, deci *mediatoare* a limbajului. Acesta nu este un mijloc în vederea atingerii unui scop (lucru sau conținut semnat, destinat chiar), la care ar trebui să se adecveze cît mai corect cu putință. Această critică a limbajului era, la momentul respectiv, deopotrivă una politică: conceperea limbajului ca mijloc și ca semn ar fi fost una “burgheză”. Textul din 1916 definește păcatul originar ca fiind tocmai această cădere într-un limbaj al comunicării mediate, în care cuvintele preschimbate în mijloace incită la vorbărie (*Geshwätz*). Problema binelui și a răului după Creație derivă din această vorbărie. Pomul cunoașterii nu exista pentru a furniza cunoștințe despre Bine și Rău, ci ca un semn simptomal (*Wahrzeichen*) al judecății (*Gericht*) cu privire la cel care întreabă. “Această extraordinară ironie”, conchide Benjamin, “este semnul după care recunoaștem originea mitică a dreptului.”⁴⁹

Dincolo însă de această simplă analogie, Benjamin vrea, prin urmare, să reflecteze aici asupra unei finalități, asupra unei îndreptățiri a scopurilor care să nu mai fie legată de posibilitatea dreptului, de, în tot cazul, ceea ce se concepe întotdeauna ca universalizabil. Universalizarea dreptului constituie posibilitatea lui proprie, se află analitic înscrisă în însuși conceptul de justiție (*Gerechtigkeit*). Ceea ce nu se mai poate însă înțelege atunci este faptul că această universalitate se află în contradicție cu însuși Dumnezeu, cu cel care decide asupra legitimității mijloacelor și asupra îndreptățirii scopurilor *mai presus de rațiune și mai presus chiar și de violența destinală*. Această neașteptată referire la un Dumnezeu aflat mai presus de rațiune și de universalitate, mai presus de un soi de *Aufklärung* al dreptului este, de fapt, din cîte se pare, o referire la singularitatea ireductibilă a fiecărei situații în parte. Iar gîndirea temerară, pe cît de necesară, pe atît de periculoasă, cu privire la ceea ce

48. *Op. cit.*, p. 196; trad. fr., p. 45 [p. 19].

49. “*das Kennzeichen des mythischen Ursprungs des Rechte*”, Bd. 11, 1, p. 154.

aici am putea să numim un fel de dreptate fără drept, o dreptate aflată mai presus de drept (nu este expresia lui Benjamin), este valabilă atît în ceea ce privește unicitatea individului, cît și poporul și limba, într-un cuvînt istoria.

Pentru a face înțeleasă această "funcție nonmijlocită a violenței"⁵⁰ și a autorității în general, Benjamin se referă, o dată în plus, la exemplul limbajului cotidian, ca și cum ar fi vorba doar de o analogie. Cînd de fapt, după părerea mea, aici este vorba de adevăratul resort și de însuși locul ca atare al deciziei. Să fie oare o simplă întîmplare, lipsită de orice legătură cu această figură a lui Dumnezeu, faptul că Benjamin vorbește aici despre experiența *mîniei*, această ilustrare a unei manifestări ce trece drept nemijlocită, străină oricărei corelații între mijloc și scop? Să fie oare întîmplător faptul că el recurge la exemplul mîniei pentru a arăta că, mai înainte de a fi mediere, limbajul este manifestare, epifanie, prezentare pură? Explozia de violență ce caracterizează mînia nu ar fi, astfel, un mijloc în vederea atingerii unui scop; ea n-ar avea alt scop în afara aceluia de a arăta și de a se arăta pe ea însăși. Să-i lăsăm lui Benjamin responsabilitatea pentru acest concept: manifestarea de sine, manifestarea într-o oarecare măsură dezinteresată, imediată și necalculată a mîniei. Ceea ce contează pentru el este o manifestare violentă a violenței care să se arate, în felul acesta, pe ea însăși și care să nu reprezinte un mijloc în vederea atingerii unui scop. Aceasta ar fi violența mitică înțeleasă ca manifestare a zeilor.

Aici începe cea din urmă secvență, cea mai enigmatică, mai fascinantă și mai profundă a acestui text. Cel puțin două trăsături se cuvin reliefate: pe de o parte, o terifiantă ambiguitate etico-politică, ce oglindește, în fond, teroarea și care constituie, într-adevăr, însăși tema eseului, și pe de altă parte exemplara instabilitate a statutului și a semnăturii acestui eseu, ceea ce îmi veți îngădui, în sfîrșit, să numesc temeritatea sau curajul unei gîndiri care știe că nu există justete, dreptate și responsabilitate decît dacă te expui tuturor riscurilor, mai presus de certitudine și de conștiința împăcată.

În lumea greacă, manifestarea violenței divine în forma ei mitică întemeiază, mai curînd, un drept decît aplică, în temeiul forței, decît "*enforce*" un drept deja existent împărțind recompense și pedepse. Nu este o justiție distributivă sau retributivă. Benjamin reamintește exemplele legendei lui Niobe, Apollo și Artemis și al celei a lui Prometeu. Dat fiind că este vorba de întemeierea unui drept nou, violența care se abate asupra lui Niobe ține de destin. Acest destin nu poate să fie decît unul incert și ambiguu (*zweideutig*), dat fiind că nu este nici precedat și nici reglementat de vreun drept anterior, superior sau transcendent. Întemeietoare fiind, această violență nu este "propriu-zis distructivă" (*eigentlich zerstörend*), deoarece, de pildă, respectă viața mamei în momentul în care îi ucide în chip sîngeros pe copiii lui Niobe⁵¹. Această aluzie la sîngele vărsat este însă, aici, discriminantă. Numai ea pare a îngă-

50. "Eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt", *op. cit.*, p. 196; trad. fr., p. 46 [p. 19].

51. *Op. cit.*, p. 197; trad. fr., pp. 46-47 [p. 19].

dui, în opinia lui Benjamin, identificarea întemeierii mitice și violente a dreptului în lumea greacă pentru a o deosebi de violența divină din iudaism. Ilustrările acestei ambiguități se înmulțesc, iar cuvântul ca atare revine de cel puțin patru ori; există, astfel, o ambiguitate “demonică” a acestei instaurări mitice a dreptului care este, în principiul ei fundamental, o putere (*Macht*), o forță, o impunere a unei autorități și, prin urmare, așa cum sugerează însuși Sorel, pe care Benjamin pare aici a-l aproba, un privilegiu al regilor, al celor mari și puternici: la origine, orice drept este un *privilegiu*, o prerogativă⁵². În acest moment original și mitic, nu există încă justiție distributivă și pedeapsă, ci doar “ispășire” (*Sühne*) mai degrabă decât “răsplată”.

Acestei violențe a *mythos*-ului grec, Benjamin îi opune, punct cu punct, violența lui Dumnezeu. Din toate punctele de vedere, aceasta constituie opusul celei dintâi. În loc să întemeieze dreptul, ea îl distruge. În loc să instituie limite și frontiere, ea le nimicește. În loc să inducă deopotrivă greșeala și ispășirea, ea impune ispășirea. În loc să amenințe, lovește. Și, mai presus de orice – și aceasta ar fi trăsătura esențială –, în loc să ucidă cu vărsare de sânge, ea ucide și nimicește *fără vărsare de sânge*. Sângele ar face, așadar, întreaga diferență. Interpretarea acestei gândiri a singelui este, în pofida citorva discrepanțe, la fel de tulburătoare la Benjamin ca și la Rosenzweig. Sângele este simbolul vieții, spune el, al vieții pur și simplu, al vieții ca atare (*das Symbol des blossen Lebens*)⁵³. Or, făcând să curgă sânge, violența mitologică a dreptului se exercită în vederea ei înseși, în propriul ei beneficiu (*um ihrer selbst willen*) și în detrimentul simplei vieți (*das blosse Leben*), pe care o face să singereze, menținându-se totodată tocmai în ordinea vieții viului ca atare. Violența pur divină (iudaică) se exercită, în schimb, asupra oricărei vieți, însă în vederea sau în beneficiul viului (*über alles Leben um des Lebendigen willen*). Altfel spus, violența mitologică a dreptului se satisface în ea însăși sacrificând viul, în vreme ce violența divină sacrifică viața pentru a salva viul, în favoarea viului. Sacrificiu există în ambele cazuri, însă atunci când există vărsare de sânge viul nu este respectat. De unde și singulara concluzie a lui Benjamin, căruia, o dată în plus, îi las întreaga responsabilitate a acestei interpretări, mai cu seamă a acestei interpretări a iudaismului: “Prima (violența mitologică a dreptului) pretinde (*fordert*) sacrificiul, a doua (violența divină) îl acceptă, îl asumă (*nimmt sie an*)”. În orice caz, această violență divină, pe care ar atesta-o nu numai religia, ci și viața prezentă sau manifestările sacralului, distruge poate bunurile, viața, dreptul, fundamentul dreptului, însă nu atacă niciodată sufletul viului (*die Seele des Lebendigen*) cu scopul de a-l distruge. N-ar fi, prin urmare, drept să conchidem că violența divină lasă câmp liber de manifestare tuturor crimelor umane. Porunca “să nu uci” rămîne un imperativ absolut, din moment ce principiul violenței divine celei mai distrugătoare

52. “*dass in den Anfängen alles Recht «Vor» recht der Könige oder der Grossen, kurz der Mächtigen gewesen sei*”, op. cit., p. 168; trad. fr., pp. 48–49 [p. 20].

53. Op. cit., p. 199; trad. fr., p. 50 [p. 20].

re impune respectarea viului mai presus de drept și mai presus de judecată. Căci acest imperativ nu este urmat de nici un fel de judecată. El nu furnizează nici un criteriu de judecare. Nu ne putem întemeia pe el pentru a condamna în mod automat orice omor. Individul sau comunitatea trebuie să-și păstreze întreaga "responsabilitate" (condiția ei constituind-o tocmai absența criteriilor generale și a regulilor automate) de a-și asuma decizia în situații excepționale, în cazuri extraordinare sau neobișnuite (*in ungeheuren Fällen*). În aceasta ar consta, pentru Benjamin, esența iudaismului, care ar refuza în mod expres să condamne omorul în caz de legitimă apărare și care, după el, sacralizează viața în asemenea măsură încât anumiți gînditori ajung să extindă această sacralizare și dincolo de granițele umanului, pînă la animal și la vegetal.

Se impune însă să precizăm la maximum ce anume înțelege, aici, Benjamin prin sacralitatea omului, a vieții sau, mai exact, a *Dasein*-ului uman. El se împotrivesc cu vigoare oricărei sacralizări a vieții *pentru ea însăși*, a vieții naturale, a simplului fapt de a fi viu. Comentînd îndelung fraza lui Kurt Hiller conform căreia "mai presus de fericirea și îndreptățirea unei existențe (*Dasein*) se află existența în sine", Benjamin consideră falsă ori josnică propoziția conform căreia simplul *Dasein* ar fi superior *Dasein*-ului drept (*als gerechtes Dasein*), dacă prin *Dasein* se înțelege simplul fapt de a trăi. Și, deși consideră că termenii de *Dasein* și de viață rămîn foarte ambigui, pentru el această propoziție, oricît de ambiguă ar fi ea, rămîne totuși plină de un adevăr puternic (*gewaltige Wahrheit*) dacă vrea să spună că neființa omului ar fi încă și mai teribilă decît neființa omului drept, și aceasta pur și simplu, în chip necondiționat. Altfel spus, ceea ce conferă preț omului, *Dasein*-ului său și vieții sale este faptul că el deține potențialitatea, posibilitatea dreptății, viitorul dreptății, viitorul propriului său fapt de a fi drept, al datoriei lui de a fi drept. Sacră, în sînul vieții sale, nu este viața sa, ci dreptatea vieții sale. Și chiar în cazul în care și fiarele sălbatice și plantele ar fi sacre, ele nu ar fi astfel grație simplului fapt al vieții lor, spune Benjamin. Chiar dacă seamănă cu aceea a unui anumit Heidegger și chiar dacă ne readuce în memorie anumite propoziții hegeliene, această critică a vitalismului sau a biologismului se propune, aici, ca o redeșteptare a unei tradiții iudaice. Și face acest lucru în numele vieții, a tot ce este mai viu sub numele de viață, în numele prețului vieții care valorează mai mult decît viața (decît viața pur și simplu, dacă așa ceva există și dacă el poate fi numit natural sau biologic), dar care nu valorează mai mult ca viața decît pentru că este viața însăși, în măsura în care aceasta se preferă pe ea însăși. Viață mai presus de viață, viață împotriva vieții, întotdeauna însă în interiorul vieții și pentru viață⁵⁴. Din pricina aces-

54. Oricît de paradoxală ar fi în ea însăși, oricît de promptă în a trebui să se transforme în contrarul său, această logică este una tipică și recurentă. Dintre toate afinitățile (surprinzătoare sau nu) pe care ea poate să le favorizeze, să amintim, o dată în plus, existența unui gest analog la Schmitt, un gest paradoxal în el însuși, dar necesar pentru un gînditor al politicii ca război: în cadrul acestei politici, uciderea *fizică* reprezintă un comandament de care

tei ambiguități a conceptelor de viață și de *Dasein*, Benjamin se arată în același timp fascinat și reticent în fața dogmei care afirmă caracterul sacru al vieții, ca viață naturală, ca viață pur și simplu. Originea acestei dogme ar merita studiată, notează Benjamin, care este gata să vadă în ea răspunsul relativ modern și nostalgic al Occidentului la pierderea sacrului.

Care este însă paradoxul ultim și, desigur, cel mai provocator al acestei critici a violenței? Cel care ne dă cel mai mult de gândit? Acela că această critică se prezintă ca fiind singura “filosofie” a istoriei (cuvântul “filosofie” rămânând între niște ghilimele cu neputință de uitat) care face posibilă adoptarea unei atitudini nu doar “critice”, ci și, în accepția cea mai critică și mai diacritică a cuvântului “critică”, a lui *krinein*⁵⁵, a unei atitudini care ne permite să alegem (*krinein*), deci să decidem și să tranșăm în istorie și în privința istoriei. Singura care ne permite, relativ la timpul prezent, notează Benjamin, o atitudine discriminantă, decizorie și decisivă (*scheidende und entscheidende Einstellung*). Întreaga indecidabilitate (*Unentscheidbarkeit*) se află situată, blocată, acumulată pe latura dreptului, pe latura violenței mitologice, a acelei violențe, cu alte cuvinte, întemeietoare și conservatoare de drept. Întreaga decidabilitate, în schimb, se situează pe latura violenței divine care distruge dreptul, am putea chiar risca să spunem: care deconstruiește dreptul. Iar a spune că întreaga decidabilitate se găsește de partea violenței divine care distruge sau deconstruiește dreptul înseamnă a spune cel puțin două lucruri:

1. Că istoria se situează de partea acestei violențe divine, istoria definită tocmai prin opoziție față de mit; tocmai de aceea este vorba de o “filosofie” a istoriei și tocmai de aceea și face, într-adevăr, apel Benjamin la o “nouă epocă istorică”⁵⁶ ce-ar trebui să urneze sfârșitului domniei mitului, întreruperii cercului magic al formelor mitice ale dreptului, abolirii acelei *Staatsgewalt*, a violenței, puterii și autorității statului. Această nouă epocă istorică ar putea fi și o nouă epocă politică dacă politicul nu va mai fi legat de statal, așa cum va face, dimpotrivă, în chip teleologic, un Schmitt, de exemplu, chiar dacă neagă că ar opera o confuzie între cele două.

2. Dacă, în tradiția iudaică, întreaga decidabilitate se află concentrată pe latura violenței divine, acest lucru ar veni, confirmându-l, să confere sens spectacolului pe care ni-l oferă istoria dreptului. Acesta se deconstruiește pe el însuși și se paralizează pe sine în indecidabilitate. Căci ceea ce Benjamin numește, într-adevăr, “o pendulare dialectică”⁵⁷ în cadrul violenței între-

Schmitt ține seama în mod expres și riguros. Această ucidere n-ar fi însă decît o opoziție a vieții față de viață. Nu există moarte. Nu există decît viață, impunere a vieții – și opoziție a ei față de ea însăși, care nu este decît o modalitate a impunerii de sine. Cf. *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 145, n. 1.

55. În greacă, verbul *krino* înseamnă (în principal): a separa, a distinge, a alege, a decide, a tranșa, a judeca (un proces), a rezolva, a explica, a interpreta, a evalua, a estima, a atribui (ceva cuiva), a adjudeca, a interoga, a chestiona, a face (ceva) să intre în faza critică etc. (N. tr.)

56. “ein neues geschichtliches Zeitalter”, op. cit., p. 202; trad. fr., p. 54 [p. 23].

57. “ein dialektisches Auf und Ab”, op. cit., p. 202; trad. fr., p. 53 [p. 23].

meietoare și conservatoare de drept reprezintă o oscilație prin care violența conservatoare trebuie să se livreze în mod regulat la o “reprimare a contraviolențelor ostile”. Or, această reprimare – iar dreptul și instituția juridică sînt, din acest punct de vedere, esențialmente represive – nu încetează să slăbească violența întemeietoare pe care o reprezintă. Pe parcursul acestui ciclu, ea se distruge, așadar, pe ea însăși. Căci, în acest punct, Benjamin recunoaște, întrucîtva implicit, existența unei legi de iterabilitate care face ca violența întemeietoare să fie întotdeauna reprezentată printr-o violență conservatoare care de fiecare dată repetă tradiția originii sale și nu conservă, în fapt, decît o întemeiere destinată, mai presus de orice, repetării, conservării, reînstituirii. Benjamin spune că violența întemeietoare este “reprezentată” (*repräsentiert*) în violența conservatoare.

Dacă însă acum am crede că am clarificat și am interpretat corect sensul textului lui Benjamin, ceea ce vrea el să spună, opunînd în chip decidabil de o parte decidabilitatea violenței divine, revoluționare, istorice, antistatale, antijuridice și, de cealaltă parte, indecidabilitatea violenței mitice a dreptului statal, am decide, cu siguranță, mult prea repede și am fi departe de a înțelege așa cum se cuvine forța acestui text. Pentru că în ultimele sale rînduri se joacă un nou act al dramei sau o lovitură de teatru despre care nu aș putea să jur că nu fusese premeditată încă de la ridicarea cortinei. Ce spune, așadar, Benjamin? În primul rînd, el vorbește *la condițional* despre “violența revoluționară” (*revolutionäre Gewalt*): “dacă”, mai presus de drept, violența își vede statutul asigurat ca violență pură și nemijlocită, acest fapt va constitui o dovadă că violența revoluționară este posibilă. Am ști atunci – dar nu este decît un condițional – ce este această violență revoluționară al cărei nume este acela al celei mai pure manifestări a violenței printre oameni⁵⁸.

Dar de ce acest enunț este la condițional? Să fie numai în chip provizoriu și contingent? Nicidecum. Și aceasta deoarece decizia (*Entscheidung*) în această privință, decizia determinantă care să permită cunoașterea și recunoașterea unei atare violențe pure și revoluționare *ca atare*, este o decizie *inaccesibilă omului*. Avem de-a face, aici, cu o altă indecidabilitate. Mai bine e însă să cităm *in extenso* această frază a lui Benjamin:

“Însă, pentru oameni, nu e nici la fel de posibil, nici la fel de urgent de a decide cînd a existat realmente o violență pură într-un caz determinat”⁵⁹.

Aceasta ține de esența violenței divine, de esența puterii și a dreptății ei. Violența divină este cea mai dreaptă, cea mai efectivă, cea mai istorică, cea

58. *Op. cit.*, p. 202; trad. fr., p. 54 [p. 23].

59. “Nicht gleich möglich, noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war”, *op. cit.*, pp. 202–203; trad. fr., p. 54 [p. 23].

mai revoluționară, cea mai decidabilă și cea mai decidentă. Însă ea nu se pretează, ca atare, nici unei determinări umane, nici unei cunoașteri sau "certitudini" decidabile din partea noastră. Noi nu o cunoaștem niciodată în sine, "ca atare", ci doar prin "efectele" ei. Efectele ei sînt "incomparabile". Ele nu se pretează nici unei generalizări conceptuale, nici unei judecăți determinante. Certitudinea (*Gewissheit*) și cunoașterea determinantă nu sînt posibile decît în domeniul violenței mitice, altfel spus în domeniul dreptului, adică al decidabilului istoric. "Căci numai violența mitică, nu și cea divină", spune Benjamin, "se va lăsa ca atare recunoscută cu certitudine în efectele ei incomparabile."

Schematizînd, ar exista, prin urmare, două violențe, două *Gewalten* concurente: pe de o parte, decizia (dreaptă, istorică, politică etc.), dreptatea aflată deasupra dreptului și a statului, *în cazul căreia nu poate exista însă cunoaștere decidabilă*; și, pe de altă parte, cunoaștere decidabilă și certitudine într-un domeniu care rămîne *în chip structural acela al indecidabilului*, al dreptului mitic și al statului. De o parte, decizia lipsită de certitudine decidabilă, de cealaltă, certitudinea indecidabilului, lipsită însă de decizie. Indiferent cum ar sta însă lucrurile, într-o formă sau alta, indecidabilul se află de ambele părți, constituind condiția violentă a cunoașterii sau a acțiunii. Însă întotdeauna cunoașterea și acțiunea sînt despărțite.

Întrebări: ceea ce poartă, la singular, dacă există vreuna și dacă există numai una, numele de "deconstrucție" este una sau alta? Sau altceva încă, sau altceva în sfîrșit? Dacă este să ne bazăm pe schema benjaminiană, discursul deconstructiv asupra indecidabilului este mai curînd ebraic (sau iudeo-creștino-islamic) sau mai curînd grec? Mai curînd religios, mai curînd mitic sau mai curînd filosofic? Dacă nu răspund la întrebări de această formă nu este doar pentru că nu sînt sigur că ceva de felul deconstrucției, la singular, există sau este posibil. Ci și deoarece cred că discursurile deconstructive, așa cum se prezintă ele în ireductibila lor pluralitate, participă într-un mod impur, contaminant, negociat, bastard și violent la toate aceste filiații – să spunem, pentru a cîștiga timp, iudeo-eline – ale deciziei și ale indecidabilului. Și, apoi, pentru că Evreul și Elena nu constituie, poate, tocmai ceea ce Benjamin vrea să ne facă să credem. În sfîrșit, în legătură cu ceea ce, din deconstrucție, rămîne de venit, de ordinul viitorului, consider că și în venele ei curge, poate fără filiație, un cu totul alt sînge sau, mai curînd, cu totul altceva decît sînge, fie el și sîngele cel mai frățesc cu putință⁶⁰.

Spunîndu-i deci adio sau la revedere lui Benjamin, îi las totuși ultimul cuvînt. Îl las să semneze, dacă poate. Celălalt este cel care trebuie întotdeauna să semneze și întotdeauna celălalt este cel care semnează ultimul. Adică primul.

60. Pentru punerea, astfel, a acestui text singular al lui Benjamin la proba unei anumite necesități deconstructive, așa, cel puțin, cum cred că pot s-o determin eu aici, s-ar impune schițarea sau desfășurarea unui travaliu mai amplu și mai coerent: asupra raporturilor dintre această deconstrucție, ceea ce Benjamin numește "distrugere" (*Zerstörung*) și heideggeriana *Destruction*.

În ultimele sale rînduri, Benjamin, exact înainte de a semna, se slujește, de altfel, de cuvîntul “bastard”. Este, în esență, însăși definiția mitului, deci a violenței întemeietoare a dreptului și de drept. Dreptul mitic, am putea spune chiar ficțiunea juridică, este o violență care va fi “corcit”, care va fi “alterat”, care va fi “bastardizat” (*bastardierte*) “toate formele eterne” ale “forței pure divine”. Mitul a bastardizat violența divină mezaliind-o cu dreptul (*mit dem Recht*). Mezalianță, genealogie impură: nu amestec al sîngelui, ci bastardizare care, în fond, va fi creat un drept care face să curgă sînge și să se plătească cu sînge.

După care, imediat ce-și va fi asumat răspunderea acestei interpretări a grecescului și a iudaicului, Benjamin semnează. Vorbind într-un mod evaluativ, prescriptiv, nu constatativ, așa cum se face ori de cîte ori are loc semnătura. Două fraze energice anunță care anume *trebuie* să fie cuvintele de ordine, *ce trebuie făcut*, *ce trebuie respins*, răul sau perversitatea a ceea ce trebuie respins, abandonat (*Verwerflicht*):

“Însă orice violență mitică, violență întemeietoare de drept, care mai poate fi numită discreționară (*schaltende*), este inacceptabilă (*Verwerflich aber*). Tot așa cum inacceptabilă (*Verwerflich auch*) este și cea conservatoare de drept, violența administrată (*die verwaltete Gewalt*), care o slujește”.

Vin, apoi, ultimele cuvînte, ultima frază. Asemeni sofarului de seară, însă în ajunul unei rugăciuni ce nu mai poate fi auzită. Care nu se mai aude sau care încă nu se aude – care e diferența?

Această ultimă adresă semnează, în imediata apropiere a prenumelui lui Benjamin, Walter. Dar totodată ea numește semnătura, însemnul și pecetea, numește numele, și ceea ce poartă numele “*die waltende*”⁶¹.

Dar cine semnează? Ca întotdeauna, Dumnezeu, Cu Totul Altul. Violența divină va fi precedat, dar, totodată, va fi și *dat* toate prenumele. Dumnezeu este numele acestei violențe pure – și drepte prin însăși esența ei: nu există vreo alta, nu există nici una înaintea ei și în fața căreia ea să fie nevoită să se justifice. Autoritate, dreptate, putere și violență nu sînt decît una în El.

61. Șansă a limbii și a numelui propriu, întîmplare la răscrucea dintre tot ce poate fi mai comun și tot ce poate fi mai singular, lege a destinului unic, “jocul” dintre *walten* și *Walter*, acest joc, tocmai aici, între *acest* Walter și ceea ce el spune despre *Walten* trebuie știut că nu poate să prilejuiască nici un fel de cunoaștere, de demonstrație, de certitudine.

Acesta e paradoxul forței sale “demonstrative”. Forță ce ține de disocierea dintre cognitiv și performativ despre care vorbeam adineaori (și, de asemenea, în altă parte, referitor tocmai la semnătură). Venind însă în atingere cu secretul absolut, acest “joc” nu este cituși de puțin unul gratuit. După cum am atras deja atenția, Benjamin s-a interesat foarte mult, mai cu seamă în *Afinitățile elective de Goethe*, de coincidențele aleatorii și semnificante a căror instanță privilegiată o constituie numele proprii. (Sînt tentat să acord o şansă în plus acestei ipoteze în urma recente lecturi – august 1991 – a frumosului eseu al lui Jochen Hörisch, “L’ange satanique et le bonheur. Les noms de Walter Benjamin”, în *Weimar. Le tournant critique*, editat de G. Raulet, Paris, 1988.)

Întotdeauna celălalt semnează – iată ce semnează, poate, acest eseu. Încercare de semnătură ce se lasă purtată de adevărul ei, anume că întotdeauna celălalt semnează, cu totul altul, iar orice altul e cu totul altul⁶². Este ceea ce numim Dumnezeu, nu: cel ce se numește Dumnezeu, atunci când în chip necesar semnează în locul meu chiar și atunci când eu cred că sînt cel care-l numește pe El. Dumnezeu este numele acestei metonimii absolute, ceea ce ea numește deplasînd numele, substituirea și ceea ce se substituie prin această substituie. Chiar înaintea numelui, de la prenume deja:

“Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen”: “Violența divină, care este însemnul și pecetea, niciodată mijlocul executării sacre, poate fi numită suverană (die waltende heissen)”.

Ea poate fi numită, chemată – suverană. În secret. Suverană prin aceea că se cheamă și este chemată acolo unde în chip suveran ea se cheamă. Se numește. Suverană este puterea violentă a acestei chemări originare. Privilegiu absolut, prerogativă infinită. Prerogativa oferă condiția oricărei chemări. Ea nu spune nimic altceva, se cheamă, așadar, în tăcere. Nu răsună atunci decît numele, pura numire a numelui dinaintea numelui. Pre-numirea lui Dumnezeu, aceasta este dreptatea în infinita ei putere. Ea începe și sfîrșește la semnătură.

La cea mai singulară și mai improbabilă dintre semnături, la cea suverană. Și, deopotrivă, la cea mai secretă cu putință: suverană *vrea să spună*, pentru cine știe să citească, secretă. *Vrea să spună*, adică (*heisst*) cheamă, invită, numește, adresează, se adresează.

Pentru cine știe să citească, intersectînd imediat numele celuiilalt.

Pentru cine primește forța de a rupe pecetea, însă ca atare, păstrînd-o, astfel, intactă, indescifrabilitatea unei peceti, a celei suverane, și nu a alteia.

62. În original: “*Essai de signature qui s’emporte dans sa vérité, à savoir que toujours l’autre signe, le tout autre, et tout autre est tout autre*”. (N. tr.)

POST-SCRIPTUM

Acest text straniu este datat. Orice semnătură este datată, chiar și (cu atât mai mult) dacă ea se strecoară între mai multe nume ale lui Dumnezeu și nu semnează decît pretinzînd că-l lasă pe Dumnezeu însuși să semneze. Iar dacă acest text este datat și semnat (Walter, 1921), noi nu avem decît un drept limitat să-l convocăm ca martor al nazismului în general (care încă nu se dezvoltase ca atare) ori al noilor forme pe care le-au mai îmbrăcat rasismul și antisemitismul, care sînt inseparabile de el/ea; și cu atât mai puțin al “soluției finale”: nu numai pentru că proiectul și materializarea “soluției finale” sînt încă și mai tîrzii și chiar posterioare morții lui Benjamin, dar și pentru că “soluția finală” este, poate, în chiar istoria nazismului, ceva pe care unii ar putea să-l considere o consecință inevitabilă, înscrisă în înseși premisele nazismului, dacă așa ceva are o identitate aptă să susțină acest gen de enunțuri, în vreme ce alții, naziști sau nu, germani sau nu, ar putea să considere că proiectul “soluției finale” reprezintă un eveniment, dacă nu chiar o mutație neașteptată înăuntrul istoriei nazismului, care, pe acest temei, ar merita o analiză absolut specifică. Din toate aceste motive, nu am avea dreptul sau am avea doar un drept limitat să ne întrebăm ce ar fi gîndit Walter Benjamin, în logica acestui text — dacă există vreuna sau dacă există numai una —, atît despre nazism, cît și despre “soluția finală”.

Și totuși. Și totuși, într-un anumit fel, am să fac acest lucru, am să-l fac depășind interesul pe care îl am pentru acest text ca atare, pentru evenimentul și pentru structura lui, pentru ceea ce el ne dă să citim cu privire la o anumită configurație a modurilor de a gîndi evreiești și germane în ajunul instaurării nazismului, cum se spune, cu privire la toate partajele și separațiile ce organizează o astfel de configurație, la proximitățile amefitoare, la răsturnările radicale de la “pentru” la “contra” pe baza unor premise de multe ori comune etc. Presupunînd, desigur, că toate aceste probleme ar fi cu adevărat separabile, lucru de care mă îndoiesc. De fapt, n-am să mă întreb ce anume gîndea Benjamin însuși referitor la nazism și la antisemitism, cu atât mai mult cu cît dispunem, în acest scop, de alte mijloace, de alte texte ale lui. N-am să mă întreb nici ce anume ar fi gîndit Benjamin însuși despre “soluția finală” și ce judecăți, ce interpretări cu privire la ea ar fi propus. Altceva am să caut, în chip modest și preliminar. Oricît de enigmatică și de supradeterminată ar fi matricea logică a acestui text, oricît de mobilă și de convertibilă, oricît de ușor de răsturnat, ea are totuși coerența ei proprie. Această coerență se află ea însăși într-un raport de coerență cu cea care organizează numeroase alte texte ale lui Benjamin, anterioare sau posterioare celui de față. Tocmai ținînd seama de anumite elemente insistente ale acestei continuități coerente, voi încerca să formulez cîteva ipoteze pentru a reconstitui nu niște enunțuri posibile ale lui Benjamin, ci marile linii ale spațiului problematic și interpretativ în care el și-ar fi înscris, poate, discursul referitor la “soluția finală”.

Pe de o parte, el ar fi considerat, probabil, “soluția finală” drept consecința extremă a unei logici a nazismului care, pentru a relua conceptele din textul nostru, ar fi corespuns unei multiple radicalizări:

1. O radicalizare a răului, legată de căderea în limbajul comunicării, reprezentării și informației (și, din acest punct de vedere, nazismul a întrupat cât se poate de marcant violența mediatică și exploatarea politică specifică tehnicilor moderne ale limbajului comunicativ, ale limbajului industrial și ale limbajului industriei, specifice, totodată, obiectivării științifice de care este legată logica semnului convențional și a înmatriculării formalizante).

2. O radicalizare totalitară a unei logici a statului (iar textul nostru este tocmai o condamnare a statului și chiar a revoluției care înlocuiește un stat cu un alt stat, ceea ce este la fel de valabil și pentru alte totalitarisme — și vedem făcându-și, deja, apariția problema pusă de Historikerstreit¹).

3. O corupere pe cât de radicală, pe atât de fatală a democrației parlamentare și reprezentative de către o poliție modernă inseparabilă de ea, care devine, astfel, adevărata putere legislativă și a cărei fantomă comandă întreg ansamblul spațiului politic. Din acest punct de vedere, “soluția finală” este atât o decizie istorico-politică de stat, cât și o decizie polițienească, de poliție civilă și de poliție militară, fără putința de a se decide vreodată între cele două și de a li se fixa veritabile responsabilități pentru luarea unei decizii, oricare ar fi aceasta.

4. O radicalizare și o extindere totală a mitului, a violenței mitice, atât în momentul ei sacrificial întemeietor, cât și în momentul ei cel mai pe deplin conservator. Iar această dimensiune mitologică, în același timp greacă și estetizantă (nazismul, ca și fascismul, e mitologic, grecoid, și dacă corespunde unei estetizări a politicului, aceasta se petrece în interiorul unei estetici a reprezentării), această dimensiune mitologică, așadar, răspunde, totodată, și unei anumite violențe a dreptului statal, a poliției sale și a tehnicii acesteia, violenței unui drept disociat total de dreptate, asemeni generalității conceptuale propice structurii de masă în opoziție cu luarea în considerare a singularității și cu unicitatea. Căci cum altfel s-ar putea, într-adevăr, explica forma instituțională, birocratică chiar, simulacrele de legalizare, juridismul, respectul față de competențe și ierarhii, într-un cuvânt întreaga organizare juridico-statală care a marcat materializarea tehnico-industrială și științifică a “soluției finale”? Aici, o anumită mitologie a dreptului s-a dezlănțuit împotriva unei dreptăți în legătură cu care Benjamin consideră că, în fond, ar trebui să rămână eterogenă dreptului, dreptului natural și în egală măsură dreptului istoric, violenței întemeierii și în egală măsură violenței conservării lui. Iar nazismul a fost o revoluție conservatoare a acestui drept.

1. În germană: “cearta istoricilor”. Dezbateră care a avut loc în Germania în anii '80 între unii istorici și filosofi, lansată de Ernst Nolte printr-un articol publicat în *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (6 iunie 1986), care interpretează nazismul ca o consecință a comunismului, iar Auschwitz ca un răspuns la Gulag. Habermas a reacționat o lună mai târziu printr-un articol violent care afirmă că “travaliul de doliu” n-a putut fi făcut în Germania pentru că germanii nu și-au admis niciodată “culpabilitatea”. Controversa s-a extins rapid printre istoricii germani, care au recunoscut cu toții că trecutul trebuie asumat în întregime, fie pentru a restaura o unitate națională sfărâmată, fie pentru a asuma o responsabilitate colectivă a trecutului (N. tr.)

Pe de altă parte însă, și din aceleași motive, pentru că nazismul conduce în mod logic spre “soluția finală” ca spre propria sa limită și pentru că violența mitologică a dreptului reprezintă adevăratul sistem al nazismului, noi nu putem să gândim – adică, nu mai puțin, să reamintim – unicitatea “soluției finale” decât dintr-un loc cu totul diferit față de acest spațiu al violenței mitologice a dreptului. Pentru a putea să măsurăm acest eveniment și ceea ce îl leagă de destin, ar trebui să părăsim ordinea dreptului, a mitului și a reprezentării (atît a reprezentării juridico-politice, cu tribunalele ei de judecători-istorici, cît și a reprezentării estetice). Căci ceea ce va fi încercat să realizeze, într-adevăr, nazismul, ca o împlinire a logicii violenței mitologice, este tocmai eliminarea celui alt-ca-martor, distrugerea martorului ordinii celeilalte, a martorului unei violențe divine a cărei dreptate este ireductibilă la drept, eliminarea martorului unei dreptăți eterogene atît față de ordinea dreptului (fie ea și aceea a drepturilor omului), cît și față de ordinea reprezentării și a mitului. Altfel spus, unicitatea unui eveniment precum “soluția finală”, înțeles ca limită extremă a violenței mitice și reprezentationale, nu poate fi gândită în interiorul propriului ei sistem. Trebuie să încercăm să gândim acest sistem din perspectiva opusului său, adică din perspectiva tocmai a ceea ce el a încercat să excludă și să distrugă, să exterminie în mod radical, din perspectiva a ceea ce îl bîntuia atît din afară, cît și dinăuntru. Trebuie să încercăm să-l gândim din perspectiva posibilității singularității, a singularității semnăturii și a numelui, și aceasta deoarece ordinea reprezentării a încercat să exterminie nu numai vieți omenești, cu milioanele, ci și un imperativ de dreptate și, de asemenea, niște nume: și, mai presus de orice, însăși posibilitatea de a da, de a înscrie, de a chema și de a reaminti Numele. Nu numai pentru că a existat distrugere sau proiect de distrugere a numelui și chiar și a memoriei numelui, a numelui ca memorie, ci și pentru că sistemul violenței mitice (obiectiviste, reprezentationale, comunicaționale etc.) a atins o limită a lui însuși, menținîndu-se, demonic, de ambele părți ale acestei limite: căci, în același timp, el a ținut arhiva acțiunii sale distrugătoare, a produs simulacre de raționamente justificatoare cu o terifiantă obiectivitate legală, birocratică, statală și (în același timp deci) a produs un sistem în care logica sa, logica obiectivității, făcea posibilă invalidarea, eliminarea mărturiilor și a responsabilităților, neutralizarea singularității soluției finale; într-un cuvînt, el a produs posibilitatea perversiunii istoriografice care a putut să ocazioneze atît logica revizionismului (de tip, să spunem, Faurisson², pentru a nu pierde timp), cît și un obiectivism pozitivist, comparatist și relativist (precum cel legat acum de Historikerstreit), conform căruia existența unui model totalitar analog și a unor exterminări anterioare (Gulagul) explică “soluția finală”, ba chiar o “normalizează” transformînd-o într-un act de război, într-un răspuns statal clasic în timp de război împotriva tuturor evreilor din lume care ar fi declarat,

2. Robert Faurisson, fost profesor de literatură franceză (sec. XX) și de critică documentară la Universitatea Lyon II (Franța). Din 1974, autor al unei serii de lucrări revizioniste, care negă existența camerelor de gazare în timpul Celui de-al Doilea Război Mondial și, implicit, existența istorică a Holocaustului nazist al evreilor. Tema și logica de bază a acestor “cruceade” pot fi rezumate astfel: “camerele de gazare nu există pentru că nu pot să existe, ele nu pot să existe pentru că nu trebuie să existe, pe scurt: ele nu există pentru că nu există” (P. Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*, Seuil, Paris, 1995). Pentru mai multe detalii în această direcție, cf. (pe internet) excelentul site www.anti-rev.org. (N. tr.)

asemeni unui cvasistat, război celui de-al treilea Reich prin glasul lui Weizmann³, în septembrie 1939.

Din acest punct de vedere, este posibil ca Benjamin să fi considerat zadarnic și lipsit de relevanță, lipsit, oricum, de o relevanță pe măsura evenimentului, orice proces juridic al nazismului și al responsabilităților acestuia, orice aparat de judecată, orice istoriografie care ar mai fi continuat să fie omogenă cu spațiul în care nazismul s-a dezvoltat până la soluția finală, orice interpretare care și-ar mai trage seva din conceptele filosofice, morale, sociologice, psihologice, psihanalitice și, mai cu seamă, juridice (îndeosebi cele ale filosofiei dreptului, fie ea jusnaturalistă, în stil aristotelic sau în stil Aufklärung). Este posibil ca Benjamin să fi considerat zadarnică și lipsită de orice relevanță, lipsită, oricum, de o relevanță pe măsura evenimentului, orice obiectivare istorică sau estetică a "soluției finale" care ar mai continua să aparțină, ca orice obiectivare, ordinii reprezentabilului și chiar aceleia a determinabilului, a judecății determinante și decidabile. O spuneam adineauri: în ordinea relei violențe a dreptului, a aceleia mitologice, răul se datora unei anumite indecidabilități, imposibilității de a distinge între violența întemeietoare și violența conservatoare, deoarece coruperea era dialectică și dialectic inevitabilă, în vreme ce judecata teoretică și reprezentarea erau, în cadrul lui, determinabile și determinate. În schimb, imediat ce această ordine este părăsită, istoria începe — ca și violența dreptății divine —, însă noi, oamenii, nu putem să surprindem în ea niște judecăți, adică și niște interpretări decidabile. Ceea ce vrea, totodată, să însemne și că interpretarea "soluției finale", ca și a tot ce constituie ansamblul și delimitarea celor două ordini (mitologică și divină), nu stă în puterea omului. Nici o antropologie, nici un umanism, nici un discurs al omului despre om și nici chiar despre drepturile omului nu se pot măsura nici cu ruptura dintre mitic și divin și nici, prin urmare, cu această experiență-limită care este un proiect precum acela al "soluției finale". Acesta încearcă, nici mai mult, nici mai puțin, pur și simplu să anihileze opusul violenței mitice, opusul reprezentării, adică destinul, dreptatea divină, ca și pe cel capabil să depună mărturie despre ele, altfel spus omul ca singura ființă care, neprimindu-și numele de la Dumnezeu, a primit de la Dumnezeu puterea și misiunea de a numi, de a da el însuși nume semenului său și lucrurilor. A numi nu înseamnă a reprezenta; nu înseamnă a comunica prin semne, prin intermediul unor mijloace în vederea atingerii unui scop. Linia acestei interpretări ar aparține teribilei și covârșitoarei condamnări a Aufklärung-ului pe care Benjamin o formulase încă din textul din 1918 publicat de Scholem în 1963 pentru aniversarea a 60 de ani ai lui Adorno.

Ceea ce nu vrea să însemne că trebuie să renunțăm la Lumini și la limbajul comunicării și al reprezentării în favoarea limbajului de expresie. În Jurnalul moscovit din 1926-1927, Benjamin precizează că polaritatea dintre cele două limbaje și tot ceea ce ele ordonează nu poate fi menținută și utilizată în stare pură; între ele, "compromisul" este necesar și inevitabil. Însă acesta rămâne un compromis între două dimensiuni incommensurabile și radical eterogene. Și aceasta e, poate, tocmai

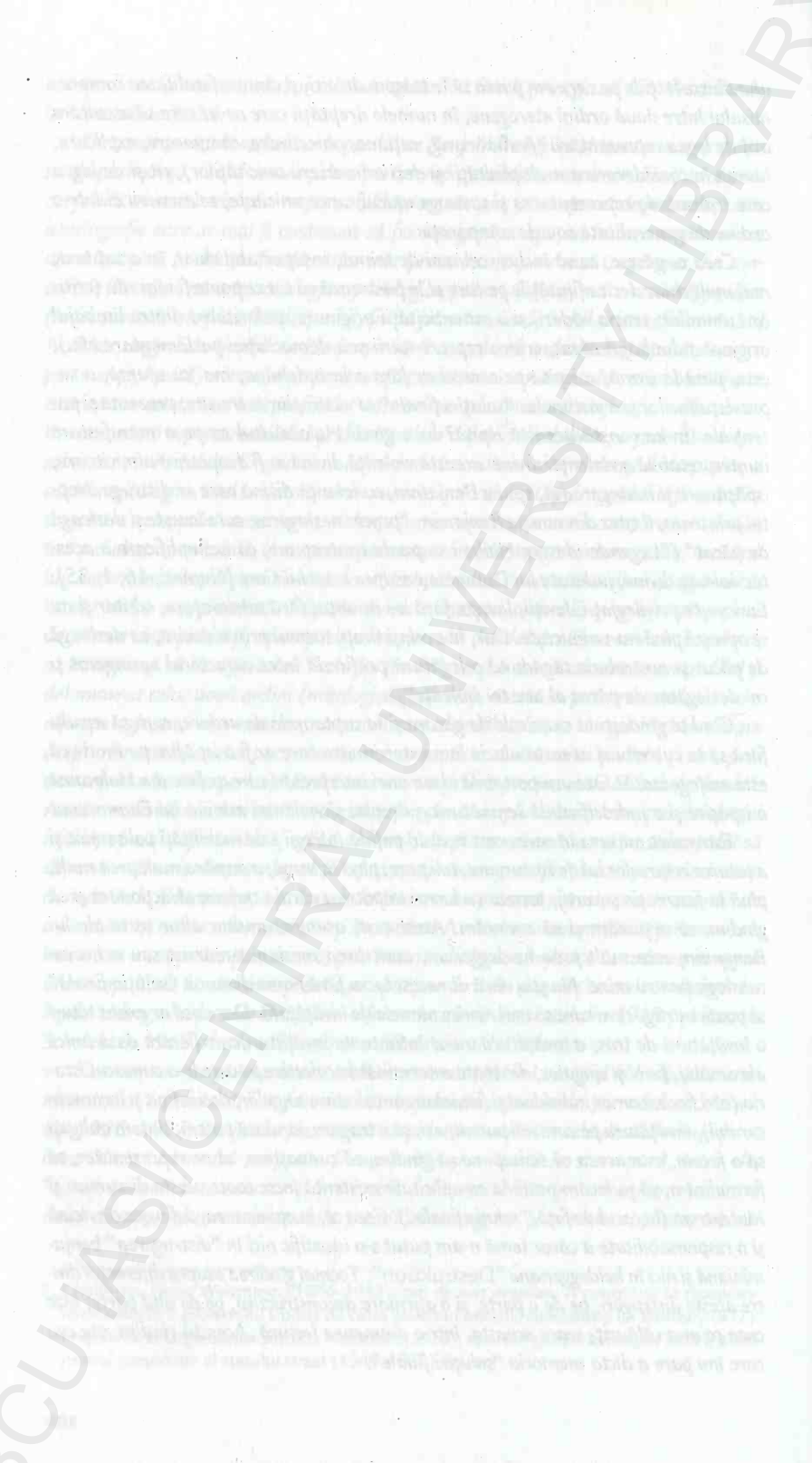
3. Chaim sau Haim Weizmann (1874-1952), om de stat israelian. A contribuit la recunoașterea oficială a proiectului sionist de către guvernul britanic (declarația lui Balfour, 1917). Președinte al Organizației Sioniste Mondiale (1920), apoi al Agenției Evreiești (1929), a fost primul președinte al statului Israel (1949-1952). (N. tr.)

una dintre lecțiile pe care am putea să le tragem de aici, și anume fatalitatea compromisului între două ordini eterogene, în numele dreptății care ne-ar cere să ascultăm atît de legea reprezentării (Aufklärung, rațiune, obiectivare, comparare, explicare, luarea în considerare a multiplicității și deci a înserierii unicităților), cît și de legea care transcende reprezentarea și sustrage unicul, orice unicitate, reinscrierii ei într-o ordine de generalitate sau de comparație.

Ceea ce găsesc, ca să închei, cel mai de temut, insuportabil chiar, în acest text, mai mult chiar decît afinitățile pe care el le păstrează cu tot ce poate fi mai rău (critica Luminilor, teoria căderii și a autenticității originare, polaritatea dintre limbajul original și limbajul căzut, critica reprezentării și a democrației parlamentare etc.), este, pînă la urmă, o ispită pe care el ar lăsa-o la îndemîna, mai cu seamă, a supraviețuitorilor și a victimelor “soluției finale”, a victimelor ei trecute, prezente și potențiale. În ce constă această ispită? În a gîndi Holocaustul ca pe o manifestare ininterpretabilă a violenței divine: această violență divină ar fi deopotrivă nimicitoare, ispășitoare și nesîngeroasă, spune Benjamin, o violență divină care ar distruge dreptul printr-un, îl citez din nou pe Benjamin, “proces nesîngeros, care lovește și dezleagă de păcat” (“Legendei despre Niobe i se poate contrapune, ca exemplificare a acestei violențe divine, judecata lui Dumnezeu asupra cetii lui Core [Numeri, 16, 1, 35]. Ea lovește privilegiații, leviții, lovește fără a-i anunța, fără amenințare, izbitor și nu se oprește pînă nu-i nimicește. Dar, în același timp, tocmai prin nimicire, ea dezleagă de păcat și nu trebuie tăgăduită o legătură profundă între caracterul nesîngeros și cel dezlegător de păcat al acestei violențe”).

Cînd te gîndești la camerele de gazare și la cuptoarele de ardere, cum să ascuți fără să te cutremuri această aluzie la o exterminare care ar fi o ispășire pe motiv că este nesîngeroasă? Este insuportabilă ideea unei interpretări care ar face din Holocaust o ispășire și o indescifrabilă semnătură a dreptei și violentei minii a lui Dumnezeu.

Este exact măsura în care acest text, în pofida întregii sale mobilități polisemice și a tuturor resurselor lui de răsturnare, îmi pare, pînă la urmă, a semăna mult prea mult, pînă la fascinație și vertij, tocmai cu lucrul împotriva căruia trebuie să acționăm și să gîndim, să acționăm și să cuvîntăm. Acest text, asemeni multor altor texte ale lui Benjamin, este mult prea heideggerian, mult prea mesianist-marxist sau arheoes-catologic pentru mine. Nu știu dacă din acest lucru fără nume denumit “soluția finală” se poate extrage ceva care să mai merite numele de învățătură. Dar dacă ar exista totuși o învățătură de tras, o învățătură unică între toate învățăturile de fiecare dată unice ale omului, fie el și singular, din toate exterminările colective pe care le-a cunoscut istoria (căci fiecare omor individual și fiecare omor colectiv e singular, deci infinit și incomensurabil), învățătura pe care noi putem, azi, să o tragem, iar dacă putem, sîntem obligați să o facem, este aceea că se impune să gîndim, să cunoaștem, să ne reprezentăm, să formalizăm, să judecăm posibila complicitate existentă între toate aceste discursuri și răul extrem (în cazul de față, “soluția finală”). Ceea ce, în opinia mea, definește o sarcină și o responsabilitate a căror temă n-am putut s-o identific nici în “distrugerea” benjaminiană și nici în heideggeriana “Destruktion”. Tocmai gîndirea asupra diferenței dintre aceste distrugeri, pe de o parte, și o afirmare deconstructivă, pe de altă parte, este ceea ce m-a călăuzit, seara aceasta, într-o asemenea lectură. Această gîndire este cea care îmi pare a dicta memoria “soluției finale”.



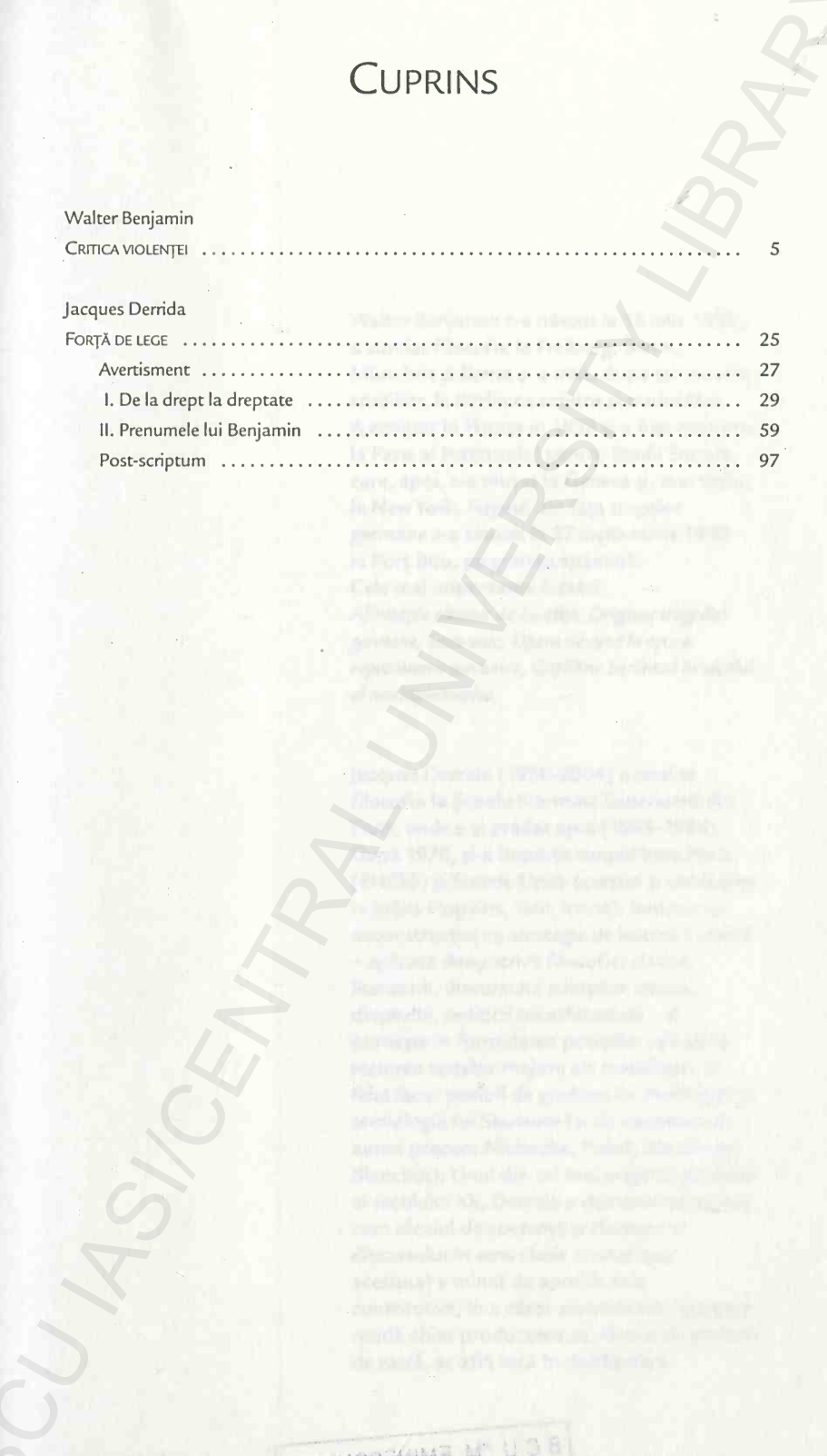
CUPRINS

Walter Benjamin

CRITICA VIOLENȚEI	5
-------------------------	---

Jacques Derrida

FORTĂ DE LEGE	25
Avertisment	27
I. De la drept la dreptate	29
II. Prenumele lui Benjamin	59
Post-scriptum	97



CU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Walter Benjamin s-a născut la 15 iulie 1892, a studiat filosofia la Freiburg, Berlin, München și Berna și a trăit, după terminarea studiilor, la Berlin ca scriitor și traducător. A emigrat în Franța în 1933 și a fost membru la Paris al Institutului pentru Studii Sociale, care, apoi, s-a mutat la Geneva și, mai târziu, la New York. Fugind din fața trupelor germane s-a sinucis la 27 septembrie 1940 la Port Bou, pe granița spaniolă.

Cele mai importante lucrări:

Afinitățile electiv de Goethe, Originea tragediei germane, Sens unic, Opera de artă în epoca reproducerii mecanice, Copilărie berlineză în secolul al nouăsprezecelea.

Jacques Derrida (1930-2004) a studiat filosofia la Școala Normală Superioară din Paris, unde a și predat apoi (1965-1984). După 1970, și-a împărțit timpul între Paris (EHESS) și Statele Unite (cursuri și conferințe la Johns Hopkins, Yale, Irvine). Inițiator al deconstrucției ca strategie de lectură / critică – aplicată deopotrivă filosofiei clasice, literaturii, discursului științelor umane, dreptului, politicii ori arhitecturii – el pornește în formularea pozițiilor sale de la recitirea textelor majore ale metafizicii, în felul făcut posibil de gândirea lui Heidegger și semiologia lui Saussure (și de asemenea de autori precum Nietzsche, Freud, Bataille ori Blanchot). Unul din cei mai originali gânditori ai secolului XX, Derrida a demonstrat pe larg cum idealul de coerență și claritate al discursului în sens clasic (metafizica acestuia) e minat de aporiile sale constitutive, în a căror escamotare / ștergere rezidă chiar producerea sa. Opera sa, extrem de vastă, se află încă în desfășurare.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY



100078
1500